تربيةٌ للحاضر والمستقبل

بات موضوع التعليم والتربية في عالمنا، ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين، قضيّة أساسيّة تكوّن مركز الثقل بين قضايا الحاضر والمستقبل المصيريّة، إذ إنّه الركيزة الأولى في سعي البشريّة لتحقيق إمكاناتها. ولأنّ هذا الموضوع أضحى قضيّة، والقضيّة هي من طرح العقل وشغل الوجدان، فإنّه من الطبيعيّ أنّ يكون لهذه المجلّة اهتمام خاصّ به وأن تُفرَد له المقالاتُ وتخصَّص له الصفحات.

وعندما يكون التعليم والتربية قضيّة، فمعنى ذلك أنّ هذه القضيّة تتضمَّن الكثير من الأسئلة والمشاكل. نشير إلى بعضها، والترتيب لا يعكس الأهمّيّة أو الأولويّة بقدر ما يبغي رسم معالم ترابط القضايا بعضها ببعض:

- لا شكّ في أنّ همّ التربية والتعليم، وبالتالي المدرسة والجامعة، أن يلتحق بهما الطلاّب، وألاّ يكون المطلوب هو «الالتحاق» وحسب، بل «الإنجاز»، والإنجاز في النوعيّة لا في الكمّ يُقاس. فالمسألة ليست مسألة التحاق واستمرار وتخرّج وحصول على الشهادة، بل المهمّ أن يكون الإنسان هو المحور، والطفل هو في وسط وقلب وصلب الدائرة التربويّة. والنهوض المستمرّ بالتربية يقوم اليوم، أكثر منه في أيّ يوم مضى وبحسب قول إدغار فُور سنة ١٩٧٣، على **الاتّجاه الإنسانيّ العلميّ**، باعتبار أنّ مركز الاهتمام هو الإنسان وأنّ الغاية ليست الانتفاع من التعليم بقدر ما هي تكامل الإنسان ونموّ قدراته وطاقاته وبلوغها المعقول. ولأنّ الهدف هو الإنسان، فلا تربية من دون التركيز على الجودة والنوعيّة، ومن

دون الإشارة الواضحة إلى أهمّيّة الحرّيّة. ومن أسس التربية في هذا المجال أن يكون الاكتساب العلميّ عن طريق التعلّم، لا عن طريق الحفظ والتلقين والقسوة والسيطرة وتشويه الإرادة.

- ومن قضايا التربية أيضًا، علاقة الدولة بالمجتمع. ما هي طريق المستقبل؟ هل هو التوحيد أم هي التعدّديّة؟ التوجيه أم الحرّيّة؟ وهل الحرّيّة هي الطريق لتأمين ديموقراطيّة التعليم وتكافؤ الفرص أم هي الخطط التربويّة الرسميّة التي تقضي بتأهيل المدارس اللازمة لاستيعاب الملايين من التلامذة؟ إنّ طريق حرّيّة المجتمع في بناء المدارس وإدارتها والتكيّف مع المناهج هي طريق الواقعيّة والموضوعيّة، إذ إنّ المجتمع يسعى عفويًّا وإراديًّا لأنسنة الإنسان وتثقيفه ونقل المعارف إليه ومساعدته في دخول الحياة الاجتماعيّة. لكن، ألا يكون الخطر في أن يبقى الإنسان أسير التوجّهات السياسيّة والدينيّة والاجتماعيّة؟ ربّما يستطيع المجتمع التفوّق على ذاته والانفتاح الثقافيّ المعارفيّ، في حين تسقط الدولة أحيانًا في متاهات الفوقيّة والتوفيقيّة والإجراءات الإداريّة التي لا تزعج أحدًا لكنّها لا تنتج مواطنًا. وإذا ما طبّقنا على التربية مفهوم «الشجرة التعليميّة» - وهو يتضمّن معنى الارتباط العضويّ بأرضيّة وتربة ومناخ معيّن، ويفيد معنى البناء المستمرّ، وينطوي على جذع واحد وفروع وأغصان متعدّدة -، فإنّ للمجتمع المدنيّ دوره الأساسيّ في العمليّة التربويّة. وهذا ما هو واضح اليوم في تجربة البلدان المتقدّمة اقتصاديًّا وديموقراطيًّا.

- وننتقل في هذا السياق، إلى موضوع آخر له أهمّيّته في عالم التربية. فلا تربية اليوم من دون الالتزام بتعليم التقنيّة، أي «التطبيق المنهجيّ في العلم والمعرفة عامّة في المجالات العلميّة المحسوسة، وبذلك يصبح الإنسان أقدر على فهم ما تعجّ به البيئة من مسائل موضوعيّة، وأكثر فعّاليّة في عمله ونشاطه...» على حدّ ما قاله إدغار فور في تقريره «تعلّم لتكون». فتعلّم التقنيّات هو من الأساسيّات، إذ إنّ التقدّم الاقتصاديّ - الاجتماعيّ يقوم على الاستفادة من إنجازات الثورة التكنولوجيّة، وهي غير الثورة الصناعيّة. فالتكنولوجيا تعتمد على المعرفة

العلميّة المتقدّمة، واستخدام المعلومات بصورة مُثلى، وكذلك على العقل البشريّ. فحيث تُعلَّم التكنولوجيا تسقط الإيديولوجيا. ويلازم تعلُّم التكنولوجيا وأدواتها تثقيف العواطف والمشاعر، لأنّ هذه أقرب إلى حوافز السلوك ومنابع الحرّيّة، ولأنّ الإنسان ليس عقلًا حسابيًّا وحسب، بل هو كلٌّ لا يتجزّأ. وهذا من مهمّات التربية.

لا شكّ في أنّ للتربية قضايا أخرى ليس أقلّها إعداد المناهج والبرامج وتحديد الأهداف التربويّة وإعداد المعلّمين وتأهيلهم ووضع المشاريع التربويّة المتنوّعة... والقضيّة الأهمّ هي في إعداد إنسان المستقبل، إعداد المليون في لبنان، والـ ٨٥ مليونًا في البلاد العربيّة، ومئات الملايين في العالم.

وفي هذا العدد من **المشرق** بضع مقالات في التعليم والتربية: من «المشروع» في التربية كأداة ووسيلة وإطار تحدَّد فيه الأهداف والوسائل لتحقيقها وتقويم التحقيق، إلى دراسة عامّة ذات طابع إحصائيّ لوضعيّة التربية في العالم العربيّ اليوم، ومن ثمّ إلى دراسة موضِعيّة تتناول قضيّة الثواب والعقاب في التربية. محور هذه التوجّهات والأفكار هو الفرد الشخصيّ، إذ يتمّ التعامل معه على أساس العقل والعلم وعلى أساس أنّه قادر أن يتعلّم بالحقيقة وأن يمتلك ذاته فتلتقي الذات الحرّة بالذات الأخرى لصنع المستقبل.

من المفاهيم الأساسيّة في التربية الحديثة:
«المشروع التربويّ بين الوهم والواقع»

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

مقدّمة

لا جدال في أنّ التربية ضمن إطار المدرسة والتعليم لها أهمّيّتها القصوى في المجتمعات الحديثة سواء أفي البلدان المتقدّمة أم في البلدان النامية، إذ إنّ التربية متداخلة بصورة وثيقة في الحياة الاجتماعيّة والعائليّة والسياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة... فالتربية هي نظام متكامل متواصل صاغه المجتمع ووضعه لنقل القيَم والمعارف والمهارات إلى الأجيال الجديدة، وهي مجموعة من الأفعال والمؤثّرات التي يمارسها إراديًّا إنسانٌ على آخر، وهدفها يقضي بتكوين استعدادات لدى الكائن الشابّ تتطابق مع غايات نوعه أو جنسه، ومع ما يريد أن يفعله عندما يبلغ نضوجه.

ومع تنامي أهمّيّة التربية في عالم اليوم وتداخلها في عوالم الثقافة والاقتصاد والسياسة؛ ولأنّ للتربية مهمّات جليلة ليس أقلّها مشاركة العائلة والجماعة في إدخال الفرد ودمجه في المجتمع (socialisation)، وأنسنة هذا الفرد (humanisation)، وتربيته على قِيَم أساسيّة كالحقّ والعدالة والصداقة والثقة والإقدام، وكذلك تثقيفه من خلال التمدّن والتحضّر (culture)، أخذت الشعوب والدول تعدّ الخطط التربويّة والمشاريع التعليميّة لإنشاء

(*) مدير ثانويّة «سيّدة الجمهور» - رئيس تحرير المشرق.

المدارس وتنظيمها بما يتلاءم والحاجات المحلّيّة، وتضع المناهج التعليميّة التربويّة لتناسب وحاجات تلك الدول، وتساعد الفرد المتعلّم فيها على تطوير قدراته وإنضاجها، فيصبح المواطنُ بعلمه وتربيته، بمعارفه ومهاراته، صاحب الدور الإيجابيّ في صنع المستقبل.

الخِيارات التربويّة

واختيار تربية معيّنة هو في الأساس اختيار كيفيّة تحقيق نوع محدَّد من الإنسان والمجتمع. ولأنّ التربية مرتبطة الارتباط الوثيق بوضعيّة المجتمع الذي هو أكثر من إطار لها، فإنّ النظريّات التربويّة المعاصرة نشأت لتجيب عن أزمة التربية في علاقتها بالمجتمع المعاصر. فمهمّة المدرسة اليوم، بحسب هذه النظريّات، هي اللحاق بالمجتمع المتطوّر بسرعة مستديمة. وهدف المدرسة، ثانيًا، هو التكيُّف مع المجتمع فنستطيع إذ ذاك، السيطرة على تحرّكه ونموّه، وتوجيه تطوّره. ولا شكّ في أنّ التقنيّات التربويّة والمنهجيّات المختلفة، مثل منهجيّة التناوب (alternance) التي توزِّع التعليم بين المدرسة والمصنع أو المؤسّسة الإنتاجيّة، أو منهجيّة الأهداف التربويّة التي حوّلت التعليم إلى وحدات محدّدة المعالم واضحة الأهداف، هي تقنيّات ومنهجيّات تسعى لتكييف الأفراد مع وضعيّة المجتمع الحاليّ، مجتمع الثورة العلميّة الصناعيّة التقنيّة، مجتمع ثورة وسائل الاتّصال والإعلام. ولأنّ مجتمع اليوم، مجتمعٌ صناعيّ متقدِّم، يقوم على مشروع معيَّن محدَّد، يهدف إلى توجيه المادّة نحو صيغة معيّنة من خلال تعديلها وتركيبها، فإنّ التربية، التي هي عملٌ على الإنسان أو عمل الإنسان على نفسه من أجل الوصول إلى حالة معيّنة، أرادت أن يكون لها مشروعها وخطّتها وشرعتها.

«المشروع» الثقافيّ

وكما أنّ لكلّ مصطلح من المصطلحات قصّة، فإنّ لمصطلح «مشروع» في الثقافة الأنتروبولوجيّة الحديثة قصّته أيضًا. إزدهر هذا

المصطلح منذ خمس وعشرين سنة تقريبًا في كتب علوم التربية وفي الكثير من وثائق وزارات التربية الرسميّة في الغرب، بعد أن كان قد نشأ في المؤسّسات الصناعيّة والتقنيّة الكبرى حيث يُلزم العمل الجماعيّ من خلال برنامج عمل واضح يوضع في يد فريق العمل لتحقيقه وإنجازه. فلكلّ مؤسّسة مشروعها وأهدافها في تحقيق بعض الأمور المعيّنة والإنتاج الظاهر، ولا بدّ أن يمرّ ذلك من خلال عمل جماعيّ.

ومفهوم «المشروع» كما هو متداول اليوم ومنذ الخمسينات تقريبًا، بوجه مباشر أو غير مباشر، هو ردّ على ما حصل من متغيّرات اجتماعيّة وسياسيّة عميقة الجذور إثر الحرب العالميّة الثانية والنهضة الصناعيّة العظمى التي نتجت منها. فمع نهاية تلك الحرب، انتقل العالم من نظام اجتماعيّ حياتيّ قائم على التقاليد والمؤسّسات الاجتماعيّة والعائليّة وعلى أولويّة الإيمان والشريعة الخارجيّة، إلى شكل جديد أخذ يغزو مدن العالم وشوارعه، ألا وهو مجتمع الاستهلاك والانتقال من القرية إلى المدينة، مجتمع وسائل الاتّصال والفرديّة.

هذا الانتقال لا يعني أنّ المجتع التقليديّ قد زال، بل هو باقٍ على قيد الحياة، وما الأصوليّة إلاّ الجواب أو أحد الأجوبة عن الخطر الآتي من مجتمع الاستهلاك. فالمجتمع التقليديّ يعتمد الدفاع عن نفسه وعن مؤسّساته ونماذجه وقوانينه وعاداته، ويدعو إلى طرق للتفكير والعمل تكون طرقًا محدَّدة ثابتة لا تتبدّل. وهذا المجتمع يدعو الجيل الجديد إلى التمثّل بالجيل القديم من خلال المحافظة على العادات والثقافة واللغة والمصطلحات، وروحيّة العائلة والدين والمعتقد... ممّا يعزّز الوحدة والوجدان المشترك والهويَّة الثابتة غير المتقلّبة. فكلّ ما يسبّب الانشقاق والتعارض لا مكان له في إطار هذا المجتمع لأنّه خطر على الاستمراريّة والحياة المشتركة ذات التوجّه الواحد.

إلاّ أنّ هذا المجتمع هو في حالة الدفاع عن النفس، لأنّ الثقافة الآتية هي الثقافة الغازية، ثقافة المجتمع الصناعيّ الجماهيريّة وقد

اعتمدها، بوعي أم بدون وعي، الكثير من بلدان العالم الثالث. فمن المستحيل القول إنّ هناك من الدول أو الشعوب أو البلدان مَن هي بمنأى عن ذلك الخطر، حتّى ولو مُنِعت الصحون اللاقطة عن سطوح المنازل، . . . مع أنّها تعود لتزدهر ليلًا. فعقليّة المجتمع الصناعيّ التقنيّ المتقدّم تتواجد اليوم في كلّ مكان، حتّى ليُقال إنّها ظاهرة كونيّة. فمن سمات هذه العقليّة وخصائصها سرعة تأثيرها وفاعليّتها في النفوس، إذ تنقل الفرد بصورة فوريّة من عالم إلى آخر، وكذلك سرعة حصول المستجدّ على أكثر من صعيد.

- في حقل التقنيّات، يلغي النموذج الجديد بفاعليّته المتقدّمة النموذج القديم: اختراع الوسائل الجديدة في عالم الاتّصال. . .
- في حقل العلوم، مع مطلع كلّ صباح يصدر الجديد وتتمّ أكثر فأكثر السيطرة على المجهول.
- في حقل القِيَم، هناك تبدلّ سريع في سُلّم القيَم، من تراجع دور العائلة والدين، إلى تنامي الطلاق والتفسّخ الاجتماعيّ والفرديّة وتعاظم دور وسائل الاتّصال. . .

هذه المتغيّرات الحاصلة على أكثر من صعيد تهدّد بفقدان الهويّة وتعاظم فقدان المرجعيّات وتفسّخ الجسم الاجتماعيّ المتماسك المتناسق قبلًا وتعزّز الفرديّة. في هذه الحالة، وإن تعاظمت العقلانيّة الفرديّة أو الجماعيّة، فإنّ الفرد يصبح تائهًا لا يعلم ما هو المطلوب منه في إطار الحياة العامّة، إذ إنّه فقد مرجعيّته القديمة ولم يستطع الحصول على مرجعيّة جديدة يستند إليها فتوجّه حياته من خلال ارتباطه بالجماعة. من هنا نشأت الحاجة إلى «المشروع»، أي الإطار الفكريّ الإنسانيّ الاجتماعيّ الذي يحدّدُ دور كلّ واحد ودور المؤسّسة وغايتها وأهدافها، حتّى ولو استقى ذلك المشروع أفكاره الأساسيّة من مراجع لها علاقة بالمجتمع التقليديّ. فالمشروع الفرديّ أو المؤسّساتيّ هو درعٌ للحماية، وهو غطاء لمجابهة الخطر الآتي من عالم مجتمع الاستهلاك وقوانينه، وهو السبيل إلى مجابهة أزمة الإنسان المعاصر مع نفسه، الذي أصبح

ألعوبة في نتاجه ومنتوجه وفقد بالتالي السيطرة على مصيره ومعنى حياته.

ولا شكّ في أنّنا نستطيع الإفادة من المعاني التي تتضمّنها عبارة «مشروع» في اللغة: فالمشروع في اللغة من «شَرَعَ» ويعني المسنون المسوَّغ، والمبيَّن، والمباشَر به، والمُسدَّد المُصوَّب...، وهو بالتالي مجمَل الأفكار والتصوّرات والمعاني التي ينوي الفرد أن ينطلق بها إلى التحقيق بوجه نظاميّ متكامل. إلاّ أنّ هذا المدلول الذي استخرجناه من هذه العبارات لا يعبِّر عن واقع المشروع، كما هو متداول في عالم التربية: فالمشروع هو مفهوم مركزيّ في وجود الإنسان، إذ إنّه يعبِّر عمّا يريده الإنسان أو ما تتصوّره المؤسّسة لنفسها. فالمشروع، من هذا المنحى، مؤسَّسٌ على تصوّر فلسفيّ قريب من الوجوديّة التي جعلت منه خاصّيَّة الكائن الأساسيَّة وطريقة معيّنة يجيب من خلالها الفرد عن متطلّبات الواقع حيث هو موجود، فيصبح لذلك الواقع المعنى الأكيد، ويصبح هذا المعنى مصدر الخيارات الجزئيّة، وهي الطريق إلى التكوُّن الحرّ والسبيل إلى أن يبني الفرد نفسه بنفسه. فالمشروع هو همّ أساسيّ من هموم الإنسان، الإنسان المعاصر في المجتمع المعاصر.

وهكذا فإنّ كلمة «مشروع» دخلت حديثًا، بمعناها الحاليّ، في إطار الثقافة والعلوم التربويّة، إذ إنّ كبار التربويّين أخذوا يستخدمون هذه العبارة بصورة مباشرة أو غير مباشرة منذ منتصف القرن الحاليّ، فكان لكلمة «مشروع» دلالتها الإيجابيّة وأضحت مرادفًا لكلمة تطوّر ونموّ، وأصبحت المقياس أو الميزان الذي يعطي القيمة العملَ الفعليّ والمنظَّم الذي يقوم به فرد من الأفراد يرمي الوصول إلى هدف محدَّد فيتّخذ الوسائط الضروريّة لتحقيقه. وإذا ما أردنا أن نحدِّد مفهوم المشروع، أشرنا إلى أنّه فعل استباق يفترض القدرة على تصوّر ما هو غير حاضر والقدرة على تصوُّر أو تخيُّل المستقبل كواقع محدّد من خلال تركيب سلسلة من الأفعال والأحداث المحتمل حدوثها، يتمُّ تنظيمها بوجه قبليّ (a priori) ومن دون اختبار مسبق لها.

أوجه «المشروع» الثقافيّ

ويتضمّن «المشروع» وجهين فيهما من التعارض والتكامل: فالوجه الأوّل يعبِّر عن الغاية المطلقة ممّا يراد فعله، وهذه الغاية نفسها تعبِّر عن الأسانيد والمراجع الفلسفيّة والأبعاد الثقافيّة ويتمُّ صياغتها في غايات وأغراض ومقاصد وأهداف متنوِّعة. والوجه الثاني من المشروع هو وجه ذو طابع عمليّ وبرغماتيّ، يُعرف كذلك من خلال الأفعال التي يتمّ عرضها وشرحها، ومن خلال برمجة تلك الأفعال التي يجب تحقيقها. وهكذا فإنّ المشروع، بصورة عامّة أوّلًا، وعندما نتحدّث عنه بوصفه أداةً في عالم التربية ثانيًا، يتألّف من عنصرين: يتضمَّن الأوّل بعضًا من اللاواقع أو المتصوَّر والثاني التخطيط الدقيق في أفقٍ توزَّع إلى وحدات واضحة المعالم ترتبط بأزمنةٍ مضبوطة.

وإذا كان «المشروع» يشير إلى ذلك الفعل المنوي تحقيقه والمضمر والظاهر والمسدَّد والمعبَّر عنه في آن معًا، فإنّه الوسيلة والغاية الممكن صياغتها على الصعيد الفرديّ، والصعيد الجماعيّ، والصعيد الشخصيّ، والصعيد المهنيّ. فالحديث عن المشروع يتناول مشروع المجتمع أو المؤسّسة ويشير أيضًا إلى مشروع التلميذ، أو مشروع التلميذ الشخصيّ، أو مشروع المعلِّم الشخصيّ أو مشروع الجماعة التعليميّة. المهمّ أنّ المشروع أصبح اليوم ضرورة في مجتمع ذي عقليّة وممارسات عملانيّة حيث إنّ كلّ شيء يخضع للبرمجة وبالتالي لوجهة معيّنة وتحقيق مجدَّد، وذلك مردّه إلى تصوّر الزمن تصوّرًا تقنيًا، منذ عصر الأنوار وثورة العلوم الحديثة والدخول في عصر الصناعة والتقنيّات.

إنّ «المشروع» لا يعلن الغايات الرئيسيّة والقِيَم الأساسيّة والتوجّهات الأصليّة والأهداف العامّة العملانيّة والوسائل الكفيلة بتحقيق تلك الأهداف وحسب، بل هو يجيِّش الوجدان الفرديّ والوجدان الجماعيّ ويغذّيهما ويقوّيهما، إذ إنّ «المشروع» يصبح، في إطار الحوار والتشاور والتكوُّن المستمرّ، مشروع كلّ واحد من أفراد

الأُسرة التربويّة، ويضطلع به كما لو أنّه مشروعه الخاصّ (راجع الرسم البيانيّ الرقم - ١ -). فالمدرسة في الماضي القريب كان لها بنيتها ونظامها وهيكليّتها وتنظيم هو الأقرب من تطلّعات المجتمع وسُلَّم قيمه. فكلّ واحد كان له دور يعرفه جيّدًا ويعرف ما كان ينتظر منه الآخرون من دون أن يكون هناك مشاريع مكتوبة أو مرسومة. إلاّ أنّ المتغيّرات الاجتماعيّة - وقد سبق الحديث عنها - وأزمة انقلاب القِيَم وديموقراطيّة التعليم في الغرب وفي بعض بلدان الشرق والعالم الثالث، تدفع المدرسة إلى استعادة ذاتها والتأمّل في دورها وإلى رسم طريق المستقبل من خلال اجتماع الكلّ حول صياغة المشروع التربويّ الواحد وتحقيقه في مشاريع متنوّعة (راجع الرسم البيانيّ الرقم - ٢ -).

«المشروع» التربويّ

وعند الحديث عن «المشروع» في التربية، لا نستطيع التغاضي عن الدور الذي قام به جون ديوي (١٨٥٩-١٩٥٢)، المربّي والفيلسوف الأميركيّ، في ربط «المشروع» بمفهوم الحرّيّة والديموقراطيّة. فديوي يحدّد الحرّيّة كقدرة وسلطة: «إنّها القدرة على إنجاب المشاريع، والتفكير السويّ وقياس الرغبات من خلال نتائجها وعواقبها. إنّها القدرة على اختيار الوسائل وترتيبها، إذ يستطيع الفرد متابعة تحقيق الأهداف بفضلها». وإذا كان «هدف التربية هو دومًا وأساسًا نفسه لم يتغيّر، أن يُعطى الشابّ ما هو بحاجة إليه ليصبح بوجه نظاميّ ومتابع عضوًا في المجتمع»، فإنّ «التربية هي السبيل الأساسيّ للتطوّر والتقدّم والإصلاح الاجتماعيّ». إنّ ديوي، في مجمل مؤلّفاته واختباراته التربويّة - وإن كانت موضع ملاحظات جدّيّة - يستند إلى عمل منظّم في خدمة هدف معيَّن معلن عنه، وقد عبَّر عنه بالتعلُّم من خلال العمل (Learning by doing). والواقع أنّ ربط التربية بالمشروع تعبيرًا عن الحرّيّة الشخصيّة جعل التربية تقوم بنقلة نوعيّة من التعليم السلطويّ المنبريّ إلى التعلُّم كعمل مشترك بين المعلّم والتلميذ. والواقع أنّ التربية، من خلال المشروع

رسم بيانيّ رقم - ١ -

مستويات «المشروع» الخمسة

المبادرة إلى المشروع	نوعيّة العمل	مواقف أساسيّة	التصوّرات والمفاهيم
١ أو شخص	يعلن عن القِيَم ويصرّح بالمبادئ ويجاهر بالنوايا الأساسيّة التي هي في أسس عمله ويحدّد الأهداف العامّة لذلك العمل.	إنّنا نعتقد إنّي أعتقد ↕	الغايات والمعتقدات
٢ اجتماعيّة	يحدّد الأهداف العامّة التي ينوي تحقيقها من خلال كامل عمله.	إنّنا نريد إنّي أريد	الأهداف العامّة
٣ مجموعة	يحدّد الاستراتيجيا العملانيّة أي الأهداف ذات الطابع العملانيّ، وهي أهداف تربويّة.	إنّنا نريد إنّي أريد ↕	الأهداف العملانيّة
٤ أو مؤسّسة أو	يحدّد الوسائل المعتمدة الضروريّة والمساعدات المطلوبة والتوجيه اللازم.	إنّنا نعمل إنّي	شروط التحقيق
٥ مدرسة	تحقّق الأهداف ↑ وتقوّم ما تحقّق ↑	أعمل إنّنا نعمل	التحقيق والتقويم

رسم بياني رقم -٢-

نوعيّة المشروع	أصحاب المبادرة	حقل التحقيق	المؤسّسة	مدّة التحقيق
مشروع عمل تربويّ	المبادرون هم مجموعة من الأساتذة والتلامذة. المبادرة إراديّة ترمي إلى تحديد نشاط وصياغته في مشروع معيّن مقدّمة لتحقيقه.	يتمّ تحقيق المبادرة - المشروع مع مجموعة من التلامذة، وهي كتابة عن نشاط له طابع اجتماعيّ (عرض مسرحيّ، دراسة البيئة، عرض أبحاث...). التحقيق يقوم به التلامذة والأساتذة معًا.	المؤسّسة المدرسيّة هي التي تحتضن بصورة واعية هذه المبادرة. يمكن أن تصاغ عدّة مبادرات في هذا المجال وفي المؤسّسة نفسها.	يتّفق على المدّة. إلاّ أنّه من الضروريّ البرمجة الزمنيّة من بداية السنة الدراسيّة.
المشروع التربويّ	مجموعة من الجماعة التربويّة (الإدارة، الأساتذة، الأهل...) تصيغ مشروعاً يركّز على التلميذ كفردٍ في المجتمع، لا على تلميذ تكوّن نهائيًا	حقل التحقيق يتناول المدرسة وشبكة من الأماكن حول المدرسة حيث يستطيع التلميذ الانخراط بسهولة لاكتساب الاستقلاليّة وحسن المبادرة والحوار وعمل المسؤوليّة. مثلاً: العمل الاجتماعيّ	المؤسّسة المدرسيّة ومحيطها وشبكة علاقاتها بالخارج.	المدّة تتجاوز السنة عادةً.
المشروع التعليميّ	تقوم بهذا المشروع مجموعة من الأساتذة تعرف بالفريق التعليميّ. إنها النواة الصلبة التي تصيغ مشروع الممارسة المهنيّة التربويّة وتعمل على تحقيقه.	حقل تحقيق هذا المشروع هو المدرسة بكاملها أو في جزء منها. الحقل ليس الصفّ بحدّ ذاته بل الطرق التربويّة في ناحيتها المهنيّة.	المؤسّسة المدرسيّة في الداخل لجهة تطوير المهارات التربويّة لدى الأساتذة.	المدّة هي سنويّة أو تتجاوز السنة.
مشروع المؤسّسة التعليميّة التربويّ	هو المشروع الأساس، المشروع الأمّ الذي تستند إليه المشاريع الأخرى. فيه النوايا والأبعاد والغايات الأساسيّة لمعنى وجود المدرسة. المبادرون إليه أصحاب المدرسة أو مجموعة من المربّين فيها. وحده مجلس إدارة المدرسة يستطيع الصياغة النهائيّة وحق التعديل.	المشروع يتناول جميع الفاعلين في المؤسّسة وكذلك التلامذة والقدامى والأهل والفرقاء الذين لهم علاقة بالمدرسة.	المؤسّسة المدرسيّة تقوم بالإعلان عن هويّتها وأهدافها وغاياتها والوسائل الأساسيّة لتحقيق ذلك.	المدّة تتوزّع على زمن طويل.
تعلّم وضع المشروع وصياغته	كل فرد له علاقة بذلك أو لديه حس المبادرة أو الإرادة أو النيّة.	الأنشطة التربويّة والتعليميّة في المؤسّسة.	المؤسّسة المدرسيّة بكامل فرقائها معنيّة بذلك.	لا تحديد للمدّة على أن تتجاوز الثلاثة أشهر.
مشروع التلميذ الشخصيّ	التلميذ يحوط به أحد الأساتذة أو الموجّهين في التربية. المدرسة المؤسّسة لها همٌّ أساسيّ في ذلك.	يتعلّق المشروع بوضعيّة التلميذ في المدرسة من الناحية الشخصيّة، وإدارة وقته ومنهجه والأساليب التي يستخدمها لوصوله إلى أهداف التعليم، وأهداف المؤسّسة وأهدافه الشخصيّة.	المؤسّسة لها علاقة بذلك، وكذلك الوحدات التي تهتمّ بالتوجيه.	متعدّدة السنوات.
مشروع المعلّم الشخصيّ	هو مشروع المعلّم الذي يريد أن يبني تدريسه على قواعد تؤهّله للنجاح.	حقل التطبيق هو كيفيّة ممارسة التعليم من خلال استخدام الوسائل التربويّة، والعلاقة بكلّ تلميذ، وكيفيّة التقويم (هل هو إنذاريّ فقط أم تكوينيّ أيضًا) وكيفيّة دفع التلميذ إلى المشاركة وكيف أرى الغايات الأساسيّة لمشروع المؤسّسة.	المؤسّسة تحتضن هذه المبادرة من خلال المسؤول عن مكتب التكوين المستمرّ.	سنويّة أو متعدّدة السنوات.

في مختلف صيغه وتنوّعها، تتيح الفرصة أمام المتعلّم أن يطوِّر علاقة جديدة بمحيطه، يقدر بواسطتها أن يتحكّم في ذاته، وأن يتوصّل إلى امتلاك قدراته وملكاته، وأن يعي تاريخه وأهدافه، وأن تكون معارفه بحقّ اكتسابًا له.

أسس «المشروع» التربويّ

وعندما نتطلّع إلى الأسس التي يقوم عليها «المشروع» في التربية، نجده يأخذ بعين الاعتبار الركائز التالية:

١ - بما أنّ «المشروع» هو وثيقةٌ تعرض لعمل مرتقب، فتبرُره وتشرحه، لا بدّ إذًا من أن يبدأ التأسيس بتحليل الواقع ودراسة الحاجات اللذين يعتبران الشرط الضروريّ لصياغة المشروع، والأرضيَّة الثابتة التي ستُركّز عليها التوجّهات والأهداف. وبحسب أيّ مشروع، فلا بدّ من دراسة الأوضاع المحيطة كافّة من مادّيّة وبشريّة ووسائل ممكنة وضغوط مرتقبة وغيرها...

٢ - التلميذ هو في صُلْبِ العمليّة التربويّة، وتصوُّر المستقبل التربويّ التعليميّ، أيًّا كان ذلك التصوُّر من ضمن مشروع معيَّن، لا يتمُّ من دونه أوّلًا - وهذا ضربٌ من العبثيّة - ولا يُوضع في الهامش، بل هو في وسط الحلقة. إنّ جدليّة المشروع تدفع بالمتعلِّم، الفرد الإنسان، إلى الوسط، إلى صلب العمليّة التعليميّة التكوينيّة، والغاية المطلقة هي ذلك الفرد قبل غيره. هذا يفترض أنّ المهمّ أو مَن يسترعي الاهتمام أوّلًا هو الشخص، وأنّ التعليم لا بدّ أن يأخذ بعين الاعتبار الإنسان التلميذ كفرد مدعوّ إلى إنضاج شخصيّته.

٣ - لا يقوم المشروع إن لم يكن ثمرة حوار تربويّ يقوم به أفرقاء الأسرة التربويّة، حينًا بكاملهم وأحيانًا بعضهم، وذلك حسب نوعيّة المشروع وغايته. وبقدر ما يشمل المشروع الأفرقاء كافّة (الإدارة، المربّين، الأهل، القدامى، والأفرقاء الآخرين...) تكون الأهداف

والنوايا ثمرة حوار مشترك، فيتمّ تحديد غاية عامّة يشترك فيها جميع الأفرقاء وتكون لهم المرجع والأساس.

٤ - لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار عند وضع المشروع، وخصوصًا مشروع أو شرعة المدرسة أو مشروع المدرسة التربويّ، وظيفته أو وظائفه المتعدّدة التي لا بدّ لها أن تظهر في جانب من جوانبه. من هذه الوظائف الأساسيّة المرتبطة كلّها أو بعضها بالمشروع، نميِّز التالية:

- الوظيفة الاقتصاديّة أو الإنتاجيّة، أي إنَّ الموازنة المدرسيّة أصبحت مرتبطة بغايات تربويّة وبأهداف تحتاج إلى وسائل وقدرات لتحقيقها.
- الوظيفة المعنويّة، أي إنَّ الأسرة التربويّة كلّها من طلّاب وتلامذة وأهل وأساتذة، يجتمعون بروح واحدة حول أعمال وأهداف معيّنة، من شأنها أن تعطي وجودهم في المدرسة أو ارتباطهم بها معنًى أكيدًا. فاختيار المدرسة يصبح هنا اختيارًا لأهدافها وروحيّتها ومشروعها التربويّ. حتّى الدراسة، على ضوء المشروع، يصبح لها معنى ومبرِّر لأنّها مرتبطة بسياق أهداف وتصوُّر عامّ.
- الوظيفة التربويّة التعليميّة التثقيفيّة، أي إنَّ العمل التربويّ أصبح مشتركًا بين المعلِّم والتلميذ، ومرتبطًا بأهداف معيّنة تتحقّق بالتتابع وبصورة مرحليّة، وبالتالي فإنّ التربيّة لم تعد أنّ «علينا أن ننهي البرنامج» وكأنّ هذا هو المطلوب وحدَه.
- الوظيفة السياسيّة الاجتماعيّة، أي إنَّ المشروع التربويّ ليس وسيلة وحسب، بل إنّ التمرُّس في وضعه وتركيبه وما يتبع ذلك من عملٍ على الذات من خلال علاقتها بالآخرين، وكذلك التعمّق فيه من جانب التلميذ والمعلّم على حدّ سواء؛ كلّ هذه الأمور تجعل من المشروع جزءًا من الكيان، وغايةً في حدّ ذاته، إذ إنّه يحضّر لمواطن الغد ويكوّنه عنصرًا مشاركًا فاعلًا في الحياة العامّة.

ملامح المشروع التربويّ العامّة هذه تشكّل نوعًا من الشروط أو العناصر الضروريّة المضمرة، التي لا بدّ من التوقُّف عليها سعيًا إلى صياغة المشروع التربويّ الذي أصبح مشاريع متنوّعة كما هو مبيّن في الرسم أعلاه

رسم بيانيّ رقم - ٣ -

رؤية أخرى لمستويات المشروع الخمسة في مشروع تربويّ جزئيّ

المستوى	التعرّف	أمثال
أ - الغاية	توجّه عامّ ينطبق على كلّ الحالات الممكنة وعلى كلّ الأفراد.	تحسين مستوى تنشئة الشبيبة وتكوينها.
ب - الهدف من؟ ماذا؟	يختلف عن أ إذ إنّه يحدّد حقل العمل والهدف بصورة أوضح.	تمكين ٨٠ بالمئة من الشبيبة في صفّ معيّن من النجاح في البكالوريا.
ج - كيف؟	هنا يختلف ج عن ب، إذ إنّه يحدّد الوسيلة للوصول إلى الهدف. يحتوي على التنظيم والمنهج والوسيلة والفاعلين للوصول إلى الغاية.	تنظيم دروس تقوية للحالات الصعبة طوال ٣ أو ٤ سنوات.
د - أين؟ مع مَن؟ كَم؟	يختلف د عن ج لأنّه يحدّد المادّة التي يجب دراستها في فصول التقوية.	يختار بعضهم الحساب وبعضهم الآخر الآداب.
هـ - أين؟ مع مَن؟ كم؟ كيف؟ الزمن؟	يختلف هـ عن د إذ إنّه يحدّد عدد فصول التقوية والفصول التي يجب دراستها ثانية...	كلّ أساتذة الحساب والآداب سوف يشاركون في هذه الحملة بصورة دوريّة. عدد التلاميذ في الفصل لا يتجاوز العشرة.
		يلي كلّ مرحلة من ١٠ دروس تقوية امتحان لتقويم ما تمّ اكتسابه.

(راجع الرسم البيانيّ الرقم ٢)، وإن كانت المراحل هي نفسها في صياغة كلّ مشروع (راجع الرسم البيانيّ الرقم ٣). لن نسعى هنا لدراسة كلّ نوع من المشاريع أو وصفه وتعليله، بل إنّنا نتوقّف على بعضها.

أوّلًا: «مشروع» المدرسة التربويّ

إنّ كلّ مدرسة أو مؤسّسة تعليميّة تقوم بصياغة مشروعها التربويّ، فيحدّد على صعيدها ومن خلال خبرتها وهويّتها الثقافيّة والاجتماعيّة، الطرق الصالحة لتطبيق الأهداف والمناهج ذات الطابع الوطنيّ. فالمدرسة، أعامّة كانت أم خاصّة، مدعوّة إلى صياغة هذا المشروع بشكل يتوافق مع سياسة الدولة العامّة ومصلحة المواطنين. وهكذا يكون المشروع التربويّ، على الأرجح، وإذا ما تقيّد بالمقاييس الصحيحة، ذات طابع وطنيّ، حتّى ولو كانت صياغته ذات وجه إقليميّ أو مناطقيّ أو دينيّ أو اجتماعيّ محدود. فالعدد الأكبر من الأفرقاء مدعوّ إلى المشاركة في هذه الصياغة والموافقة عليه موافقة شبه إجماعيَّة أو إجماعيّة ليكون كلّ واحد مسؤولًا عنه. والواضح أنّ هذا المشروع هو موضع تقويم من وقت إلى آخر، ليتحقّق الجميع من أنّ المشروع يتحوّل إلى مهارات يكتسبها التلاميذ وهذا هو الأهمّ.

ثانيًا: «مشروع» التلميذ الشخصيّ

إنّ هذا المشروع أو خطّة العمل التي يضعها التلميذ لنفسه بعد أن يكون قد قلّبها ودرسها بالضرورة مع المسؤولين في الإدارة التربويّة والمعلّمين تتضمّن وجهين: اكتساب المعارف والطريقة في الحصول على ذلك والنجاح كمًّا ونوعًا، والتوجيه الأكاديميّ والمهنيّ.

إنّ «المشروع» الخاصّ بالتلميذ ينطلق من البديهيّة التالية أو المسلّمة اللاحقة: التلميذ هو شخص، وهذا يعني أنّه ليس قربة فارغة ينبغي حشوها بالمعارف أو رأسًا فارغًا يلزم تخزينه أو محطّة استقبال المعلومات المعارفيّة التي يبثّها المعلّم. ما يميّز الشخص هو كرامته الشخصيَّة، وما

يميِّز الكرامة هو القدرة الحاليّة أو التي ينبغي تقويتها على الأخذ بما هو سابق، وعلى إدراك الواقع الحاضر والتوجّه نحو المستقبل وفقًا لمعالم وأهداف معيّنة ترافق التلميذ. مشروع التلميذ ينطلق من رفض المقولة السائدة: «تعلَّم واخرس». وهو ينطلق أيضًا من تبدُّل في النظرة إلى الحافز أو الحوافز (motivation) التي تدفع التلميذ إلى العمل أو التي تقذفه إلى الأمام (النموذج الباليستي). والحوافز هي العلامات الزائدة مثلًا، والعلاوات، والقصاص والمكافآت. وهذا النموذج لا يزال له مكانه ومكانته في الحياة المدرسيّة، إلاّ أنّ ما ينقص التلميذ في الكثير من الأحيان هو القوّة الجاذبة، لا القوّة الدافعة وحدَها. والقوّة الجاذبة تتمثَّل في الأهداف التي يضعها لنفسه بالاتّفاق مع معلّمه وموجّهه؛ هي المشروع الشخصيّ الذي يركّز انطلاقًا من الصفوف التكميليّة على نقاط الضعف في المسيرة المدرسيّة الشخصيّة ثمّ يأخذ منحى جديدًا (التوجيه الأكاديميّ الجامعيّ والسعي إلى اختيار المهنة) في الصفوف الثانويّة.

إنّ هذه النظرة إلى الحافز تحثّ التلميذ على توظيف قدراته في أهداف ينبغي تحقيقها، لا على استهلاك المعارف والطاقات للوصول إلى نتيجة جيّدة، إذا تمّ تطبيق مبدأ الثواب والعقاب من خلال النقاط والعلامات. ولا بدّ في هذا المجال أن يُساعَد التلميذ في اكتساب طريقة التقويم الذاتيّ، وفي اكتشاف الحواجز التي تمنعه من الوصول إلى المهارات. ومن الممارسات أو العناصر الأساسيّة التي تكوّن مشروع التلميذ نذكر:

- تعليم التلميذ على صياغة الأهداف من خلال تحليل واقعه داخل الصفّ وخارجه.
- التقويم التكوينيّ، وهو يشير إلى المرحلة التي بلغها التلميذ في الوصول إلى تحقيق أهدافه، في حين أنّ العلامة تكتفي بالإشارة إلى مقدارها الصح والغلط.
- تعزيز العقد التربويّ بين الأستاذ والتلميذ، والعقد يعزّز درجة معيّنة من الثقة بالذات خصوصًا عند التلامذة الذين لديهم صعوبات معيّنة.

- مساعدة التلميذ في اكتشاف الوسائل المنهجيّة التي تلائمه إن في الصفّ (تدوين رؤوس الأقلام، الانتباه إلى اللوح. . .) أو في البيت (مراجعة الدروس قبل الفروض، ضرورة وضع تصميم. . .)

إنّ مسيرة المشروع تتطلّب الكثير من الوضوح والجدّيّة والانتباه والحذر. لا بدّ من محاذرة أربعة أخطار تهدّد التلميذ:

- خطر الاختيار المسبق غير الناضج، وخطر الدخول في مشروع غير واضح المعالم.
- المشروع لجهة كونه قوّة ضاغطة يعوق الخطّ الطبيعيّ لبناء الشخصيّة.
- الانحرافات ذات الطابع العاطفيّ التي قد تحصل في إطار غير صالح وغير مضبوط.
- تعزيز روح الفرديّة إذا ما انكمش التلميذ على نفسه.

ثالثًا: «مشروع» المعلّم التربويّ

إنّ ما يؤسّس مشروع المعلّم التربويّ هو ما يضفي المعنى على عمله والتزامه. إنّها التربية رسالةُ تكوين وتعليم وتثقيف وتهذيب ومساعدة الشابّ على إنضاج قدراته. إنّها ثانيًا الغايات والأهداف الأساسيّة التي يتضمّنها المشروع التربويّ للمؤسّسة التعليميّة التي يعمل فيها. وإنّها ثالثًا الأهداف المرتبطة بالمادّة التي يعلّمها والمسؤوليّة التي يتحمّلها. ويسأل المعلّم نفسه في مرحلة لاحقة: كيف أنظّم عملي التربويّ في الأمور التالية؟

- توزيع مستوى المنهاج وقابليّة التلاميذ، الممكن والضروريّ.
- كيفيّة استخدام الكتاب المدرسيّ والوسائل التربويّة التعليميّة المختلفة. .
- كيفيّة شرح الدروس من خلال إعلان الأهداف بصورة واضحة والتثبّت من أنّ الأهداف قد تحقّقت.
- كيفيّة تقويم أعمال التلاميذ، مدى استخدام التقويم التكوينيّ ومدى استخدام التقويم الإنذاريّ.

- طريقة التعامل مع التلامذة ذوي الصعوبات المختلفة.
- ملاحظة الطرق التي تؤمّن النجاح وتفضيلها على الأخرى.
- ضرورة الحوار التربويّ الرصين مع المعلّمين الآخرين.
- ضرورة قبول التكوين المستمرّ.

هذه لائحة ببعض الأمور التي تهمّ المعلّم في صفّه ومعه، وهي في أساس عمله التربويّ. وهي تجعل من المدرِّس مربّيًا ناجحًا وتَسِمه بهويّة تربويّة أساسيّة تختلف عن الوظيفة الإداريّة التي تؤدّي مهمّة محدّدة في المكان والزمان.

رابعًا: «المشروع» التربويّ (الخاصّ بالمعلّمين)

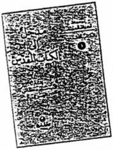
إنّ هذا المشروع يضعه فريق من المعلّمين يقومون بتدريس مادّة معيّنة من الموادّ أو موادّ مختلفة. إنّه يتعلّق بمجموعة أو مجموعات محدّدة من التلامذة، وهو يتناول التربية (pédagogie)، أي في الوقت عينه، الطرق والوسائل والمحتوى. وهو يحتوي أهدافًا لا بدّ من تطبيقها وهي على نوعين: أهداف قصيرة الأمد تركّز على مهارات واضحة محدّدة معارفيّة ينبغي الوصول إليها في وقت معيّن (في نهاية السنة المدرسيّة مثلًا)، وأهداف طويلة الأمد تتعلّق بعمل تربويّ يتطلّب الكثير من الوقت ولا بدّ من تحقيقه في مختلف الموادّ؛ كالاستقلاليّة، واكتساب طريقة البحث العلميّ، والتفكير والحكم الصائبين، والقدرة على التعبير الكتابيّ الجيّد إلخ... يتميَّز هذا المشروع بتوافق الفريق التربويّ على مصطلحات واحدة وخطاب معيَّن وعلى ممارسات وتصرّفات معيّنة واحدة، مع تطبيق تلك الأهداف المرامي على أوضاع خاصّة. المهمّ أن يبلغ التلميذ اكتساب مهارات محدّدة والتحكّم في أوضاع تستجدُّ عليه.

إنّ أمثلة المشاريع التربويّة هذه ونماذجها التي تأخذ طريقها إلى التحقيق، تدلّ على أنّ المشروع في التربية هو واقع حيّ وهو عملٌ تربويّ في حدّ ذاته يتلاءم وذهنيّة الإنسان المعاصر في مجتمعه وحياته العامّة، في

التزامه الاقتصاديّ والاجتماعيّ. إنّه يضع الإنسان أمام مسؤوليّاته وخصوصًا في قطاع مهمّ وأساسيّ في حياة المواطن وحياة الدولة المعاصرة. إنّه يضع الأهل والمؤسّسة التربويّة وكذلك الدولة ومؤسّساتها الرسميّة أمام مسؤوليّة بناء الإنسان الكامل المتحرّر من كلّ الشوائب. إنّه يتيح الفرصة أمام الدولة لأن تكون حاضرة فعلًا في ميدان الأهداف والغايات العامّة، ويؤسّس لاستقلاليّة نسبيّة يتمتّع بها الفاعلون المحلّيون الاجتماعيّون أو الفاعلون داخل المدرسة التي تصبح المكان الأنسب لتعميق الحياة الديموقراطيّة وتحاشي التوتاليتاريّة الإداريّة العقيمة.. إلاّ أنّ «المشروع» يصبح وهمًا إذا تحوّل إلى أمر موضوع، إلى قرار فوقيّ، وهذا ما يتنافى مع روحيّة المشروع وفاعليّته.

من منشورات دار المشرق









قيد الطبع: في سلسلة «الفلاسفة والمتكلّمون العرب المسيحيّون - العصر الوسيط»، **أبو رائطة التكريتي**، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعي.

النواحي النفسيّة في العلاقة التربويّة بين المربّين والولد ومسألة الثواب والعقاب

الدكتورة سهيلة رزق - سلّوم*

لا تزال المدرسة الجوّ الطبيعيّ الملائم الذي يتابع الولد فيه مسار نموّه ليصل إلى كمال نضجه بانفتاحه على المجتمع واضطلاعه بدوره المستقبليّ. ففي هذا الجوّ تنمو العلاقة التربويّة بين المربّين والولد. فإذا كانت صحيحة دفعت بالنموّ في طريقه السويّ، وإن تعثّرت تعثّر معها هذا النموّ. ضمن هذا الإطار، نطرح أسس بنيان العلاقة التربويّة الصحيحة، إذ قد يشوبها بعض اضطراب خاصّة عندما تتداخل فيها مسألة الثواب والعقاب. فإلى أيّ حدّ يُعتبر اللجوء إلى مبدأ الثوابُ والعقاب عملًا تربويًّا؟ ألا تغني العلاقة التربويّة المبنيّة على الحوار والتواصل، لتفهّم مشاكل الولد ومساعدته كي يتخطّاها هو نفسه؟

إنطلاقًا من هذا التساؤل، سنتناول في القسم الأوّل من بحثنا النواحي النفسيّة في العلاقة التربويّة، ونتطرّق في القسم الثاني إلى مسألة الثواب والعقاب وتأثيراتها النفسيّة، لنقترح في النهاية الحوار والتواصل - خاصّة الكلاميّ - وسيلةً تعليميّة تربويّة وعلاجيّة لحلّ الإشكالات وتقنين العنف والتعبير عن الذات.

(*) رئيسة قسم علم النفس في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الفرع الثاني - الجامعة اللبنانيّة.

القسم الأوّل: النواحي النفسيّة في العلاقة التربويّة

إنّ أيّ عمل تربويّ ناجح ومثمر يجب أن يُبنى على علاقة تربويّة صحيحة بين المربّين والولد.

لبنيان هذه العلاقة هناك شروط يجب الالتزام بها تعود إلى أربعة: محبّة الولد - معرفة الولد - قبول الولد - وإنماء قدرات الولد.

أوّلًا: محبّة الولد

لا تعني محبّة الولد عبادته، أي أن نحقّق له كلّ مطالبه ونقوم بخدمته وكأنّه السيّد المطلق، كما لا تعني أيضًا أن نشعر بالضعف تجاهه.

* إنّها محبّة مبنيّة على عاطفة متّزنة عميقة تجاه الولد، وتفاهم في سبيل مستقبله. إنّ الولد كائن مستقبليّ، لذا يجب أن نراه من خلال ذاته لا من خلال أنفسنا، أو من خلال ماضينا[١].

* يجب أن نحبّه لنفسه لا لنفسنا.

فما تعني هذه المحبّة في نظر المربّين؟

* **في نظر الأهل**، إنّ مجيء الولد هو لتحقيق رغباتٍ وتصوّرات وهوامات (Fantasme) عندهم تعود إلى طفولتهم، إذ إنّ الولد جزء من ذاتهم النرجسيّة (Objet Narcissique)، (الحبّ النرجسيّ: حبّ الذات للذات). يحبّونه لذاتهم لأنّه يُكمّل أناهم أو يُعوّض ما ينقصهم[٢].

- المطلوب إلى الأهل أن ينظروا إلى الولد نظرتهم إلى شخصٍ مستقلّ ومنفصل عن ذواتهم، له ذاته وشخصيّته التي يجب أن تنمو بمساعدتهم ولكن أيضًا بالاستقلال عنهم. فهذه «المسافة» النفسيّة ضروريّة.

فكما يؤثّر الأهل في نفسيّة الولد، فإنّ مجيء الطفل يؤثّر بدوره في نفسيّة الأهل. فيعتمدون السلوك التربويّ بحسب تقبّلهم إيّاه أو لاتقبّله (صبيّ، بنت، الشكل، مَن يشبه، ثمّ في ما بعد الذكاء، النتائج المدرسيّة،

---

(١) Mialaret, G. «Profil d'Educateur - Enseignant», in Debesse et Mialaret. *Traité des Sciences Pédagogiques*. T. 7 Paris, P.U.F., 1978, pp. 75-108.

(٢) Lebovici, S.& Soulé, M. *La Connaissance de l'Enfant par la Psychanalyse*. Paris, P.U.F., 1977, p. 445.

الفشل، إلخ... هل كلّ ذلك يطابق ما يصبو إليه الأهل عند ولدهم؟).

ويتأثّر سلوك الوالدين تجاه ولدهم خاصّةً بمدى تقبّلهم أبوّتهم أو أمومتهم، أي ما نسمّيه الوظيفة الوالديّة (La fonction parentale) التي لها صلة بنوعيّة علاقتهم بوالديهم في ما مضى. (كثير من الأهل يكرّرون مع أولادهم الإشكالات نفسها التي عاشوها مع والديهم). لنأخذ مثلًا: مسألة الفشل: يعيش الأهل فشل أولادهم وكأنّه فشلهم، ويشعرون بجرح نرجسيّ في ذواتهم. هذا الشعور يعيشه الأهل أيضًا عند ولادة طفل معوق. حتّى إنّ الأهل الذين حقّقوا توازنًا في شخصيّتهم تبقى مواقفهم التربويّة ذاتيّة، غير موضوعيّة. وقد قال كريس (Kris): «لا أحد خبيرًا في التربية عندما يتعلّق الأمر بأولاده»(٣).

* **في ما يختصّ بالمعلّم والمربّي**: على المعلّم أن يعرف كيف «يدوزن» علاقته بتلاميذه من الناحية العاطفيّة. من غير المقبول أن يكون للمعلّم تعلّق عاطفيّ بتلميذه. فالعلاقة بين المربّي والتلميذ محفوفة بالمخاطر: فالولد الذي يشعر بحرمان في بيته والمعلّم الذي يشعر بنقص عاطفيّ من النوع نفسه يَنجذبان طبيعيًّا نحو بعضهما. على المعلّم أن يعرف كيف يظهر محبّته الواعية من دون أن ينجرف عاطفيًّا. فكم من مراهقين يتولّهون بأستاذ لهم أو معلّمة(٤).

على المعلّم أن يُبقي على مسافة بينه وبين تلميذه، فـ «فارق الأجيال» بينهما عطيّة بل قاعدة نفسيّة عليه أن يحترمها ولا يتخطّاها: فإذا ما خرق هذه القاعدة عمّت الفوضى وضاعت الحدود وغابت بين ما هو مسموح وما هو محرّم. (أي إنّ الكبير لا يستطيع أن يتصرّف كالصغير أو يتصرّف مع الصغير وكأنّه من جيله؛ ما هو مسموح بين الكبار، ليس بالضرورة مسموحًا للصغار ومسموحًا مع الصغار (كما يقول أناتريلا Anatrella))(٥).

---

(٣) Lebovici, S. & Soulé, M. *La Connaissance de l'Enfant par la Psychanalyse*. Paris, P.U.F., 1977, p. 447.

(٤) Richard, M. *La Psychologie et ses Domaines*. Paris, Chroniques Sociales, 1971, p. 21.

(٥) Anatrella, T. *Interminables Adolescences les 12/30 ans*. Paris, Cerf, (Ethique et Société) 1990, p. 21.

هناك بعض المعلّمين الذين يجدون في تلامذتهم متنفّسًا لعواطفهم المكبوتة (حرمان، حاجة إلى المحبّة، شعور بالاضطهاد، كره، عدائيّة...) فيفرغون هذه العواطف على تلامذتهم: إضطهاد التلميذ، قصاص أو العكس...

دون أن ننسى أحيانًا الميول الجنسيّة المنحرفة والمكبوتة التي تظهر من خلال تصرّفات ذات معنى معيّن. (انحراف جنسيّ، سادية...)

ثانيًا: معرفة الولد

مبدآن أساسيّان يجب أخذهما بعين الاعتبار لمعرفة نفسيّة الولد:(٦)

* **المبدأ الأوّل**: ليس الولد صفحة بيضاء نستطيع أن نخطّ عليها ما نشاء، أو عجينة ليّنة نستطيع أن نجعلها على الشكل الذي نريد.

- للولد طاقات وقدرات ومواهب تولد معه، مثلًا: ذكاء، طباع هادئ أو عنيف، ميول تتبلور في ما بعد باتّجاهات فنّيّة أو مهنيّة إلخ...

- إنَّ التربية هي عمليّة نموّ هذه القدرات والمواهب ضمن محيط يعزّزها. لذا يجب أن نطلب إلى كلّ ولد بحسب عمره وقدراته. (كحبّة الحنطة تنمو وتزدهر في تربة خصبة لكنّها لا تتخطّى طاقاتها لتصبح شجرة وارفة).

* **المبدأ الثاني**: ليس نموّ الولد متجانسًا بل يمرّ بمراحل لها ميزاتها الخاصّة: فكلّ تصرّف يصدر عن الولد يجب أن نفهمه بحسب العمر أو مرحلة النموّ التي يقطعها.

- مثلًا: إذا لاحظنا عند الولد **القساوة الزائدة Cruauté**: كضرب الهرّ، أو قتل العصفور، أو تعذيب حيوان، أو تعذيب ولد آخر إلخ... أو إذا لاحظنا عنده **عدم الحياء Impudeur**.

جميع هذه التصرّفات هي طبيعيّة، بل من متطلّبات النموّ بالطفولة

---

(٦) Golse, B. *Le développement Affectif et Intellectuel de l'Enfant*. Paris, Masson, 1985, p. 255-257.

الأولى (عمر سنتان أو ثلاث) أو بمرحلة البلوغ Puberté، ولكنّها تصبح مبعث قلق. إذا ظهرت بمرحلة ٥-٦ إلى ١٠ سنوات (مرحلة الكمون Latence)، أو عند الراشد، إذ إنّها قد تؤدّي به إلى انحراف (تعرٍّ - ساديّة...).

أمثلة أخرى

- **الكذب والتخيّل**: كثيرًا ما يخبرنا الولد في مرحلة الطفولة أشياء من صنع خياله، فيأخذ رغباته كأنّها واقع. هذه القصص هي تخيّل لا كذب لأنّه في هذا العمر لم يرسم بعد الحدود الفاصلة بين الواقع والخيال، أو بين الرغبة والواقع.

- **التعلّق الزائد بالأهل**: ضروريّ في الطفولة، أمّا إذا ما استمرّ إلى ما بعد البلوغ فيدلّ على توقّف في النموّ.

- **الثورة والتمرّد**: هما من ضروريّات مرحلة البلوغ والمراهقة، فغيابهما مقلق...[٧].

ثالثًا: قبول الولد

المحبّة تفترض أن نقبل الولد لشخصه، كما هو؛ أن نقبله بنقائصه فنساعده على تجاوزها لا أن نعتبرها عيبًا يُقلّل من قيمة شخصه.

وهذا يعني أن نقبل قدراته وميوله حتّى لو كنّا ننتظر منه غير ذلك.

يجب أحيانًا الاعتراف بأنّ قدرات هذا الولد محدودة فلا نطلب إليه أكثر (أحيانًا يجب معالجة الأهل لا معالجة الولد).

علينا أن نقدّر ما يستطيع أن يعطي وأن نشجّعه، لا أن نوبّخه ونحتقره أو نذلّه (مش طالع منّك شي) كي لا يفقد الثقة بالذات ويشعر بالدونيّة، فيلجأ إلى الانغلاق على الذات، إلى العدوانيّة، مع ظهور القلق. أو يلجأ إلى الهروب والتعويض خارج المدرسة وخارج البيت ممّا قد يقوده في بعض الحالات إلى النجاح.

---

(٧) Freud, A. *Initiation à la Psychanalyse pour Educateurs*. Paris, Privat, 1969, p. 37-45.

رابعًا: إنماء قدرات الولد

علينا نحن المربّين أن ننمّي قدرات الولد لا أن نكبتها (إذا كانت لا تعجبنا)، أو نستبدل غيرها بها (أريد أن أكون طبيًا أو مهندسًا أو غير ذلك...)

يجب علينا نحن المعلّمين أن نُنمّي عند كلّ تلميذ، مهما كانت قدراته وإمكاناته، ما يُسمّى «اعتبار الذات» (Estime de Soi) أو «تقدير الذات». أي تكوين صورة إيجابيّة عن ذاته: شكله، ذكائه، قدراته، وعن طاقته على التقدّم.

ويتأثّر اعتبار الذات الذي يكوّنه الولد عن نفسه بنظرة الآخرين له، في ما يشبه عمل المرآة، ويتكوّن منذ طفولته الأولى، ويوطّد هذا الانطباع نظرة المربّين والرفاق له في أثناء مراحل الدراسة[٨].

فالصورة الإيجابيّة عن الذات تُعطي الثقة بالنفس وتقود إلى النجاح. (مثلًا: إذا كان الفرض عاطلًا، نُصحّحُه ونشرح له كيف يجب إتمامه، ولا ننتقد شخصيّة الولد أو قدراته، بل ننتقد الأعمال والأفعال).

* في ما يختصّ بالأهل: يشعر الأهل بصدمة تجاه فشل أولادهم (جُرح نرجسيّ)، ففشل الولد يُوقظ عند الوالدين مخاوف قديمة وهواجس لاواعية مكبوتة تعود لطفولتهم، فيأخذ الأهل بالدفاع عن هذا الفشل وكأنّهم لا يرونه (يدرس كثير، إنّه ذكيّ...)، أو يلجأون أحيانًا إلى تدريسه فوق طاقته فيضاعفون من فروضه أو من قصاصه.

* في ما يختصّ بالمعلّمين: يجب دائمًا اتّخاذ موقف إيجابيّ تجاه التلميذ واعتبار الفشل تجربةً عليه أن يتخطّاها، فيساعدونه على تحقيق ذلك باعتماد المبدأ التالي:

– يجب إعطاء التلميذ فرصًا للنجاح ونجعله يعتاد النجاح كما اعتاد

---

(٨) Gergen & Alii. *Psychologie Sociale*. Montréal, Vigot, 1992, p. 70

الفشل (مثلًا: إعطاؤه تمارين من مستواه يستطيع القيام بها، فيشعر بالنجاح).

الهدف إذًا هو إنماء شخصيّة الولد بكلّ أبعادها. فمن المهمّ إيجاد الوسيلة الفضلى للوصول إلى هذه الغاية.

هنا تُطرح قضيّة الثواب والعقاب التي تكوّن حافزًا يحضّ التلميذ على عمل مرغوب فيه أو ينهيه عمّا هو غير مرغوب فيه. فإلى أيّ حدّ نستطيع اعتبار هذا الحافز وسيلةً تربويّةً صحيحة؟

القسم الثاني: مسألة الثواب والعقاب من الناحية النفسيّة

الثواب والعقاب في العمليّة التربويّة

من الطبيعيّ جدًّا أنّ التصرّف الذي يُتَوَّج بمكافأة يحفظه الفرد ويميل إلى إعادته، والذي يؤدّي إلى عقاب يميل الفرد إلى تجنّبه... حتّى لو كان هذا التصرّف بحدّ ذاته لا يخلق لذّة (كتجربة المتاهة حيث التوجّه إلى اليمين يؤدّي إلى مكافأة، وإلى اليسار يؤدّي إلى عقاب).

وقد طبّقت التربية التقليديّة هذا المبدأ النفسيّ في عمليّة التعلّم (قانون الأثر لثورنديك Thorindike).

وأخذت التربية الحديثة الجانب الإيجابيّ منه باعتمادها المبدأين التاليين أساسًا في التعلّم: **الاهتمام والنشاط**. كي يتعلّم الولد يجب إثارة اهتماماته باختيار مواضيع يرغبها، من جهة، كما يجب أن يكون ناشطًا، من جهةٍ ثانية، أي أن يقوم بذاته بالعمل وهذا ما يثير عنده الرغبة. فيشعر الولد بلذّة في التعلّم بحدّ ذاته بدل أن يتعلّم أشياء لا يرغبها طمعًا بالمكافأة أو خوفًا من العقاب.

لكنّ التربية الحديثة لا تنفي إطلاقًا تتويج عمل مدرسيّ ما أو تصرّف إيجابيّ أو نجاح باهر (مفرح بحدّ ذاته) بمكافأة تزيد الولد تقديرًا لذاته في نظره وفي نظر الآخرين، ولا تنفي إمكانيّة اللجوء ضمن شروط دقيقة وواضحة

إلى العقاب الذي يُعتَبر رادعًا أخلاقيًّا (نجده في كلّ القوانين المدنيّة والشرائع الدينيّة) أو سلوكيًّا يتهيّبه الولد فيتجنّب التصرّف المؤدّي إليه.

في جميع الأحوال، إنّ استعمال الثواب والعقاب يجب أن يتمّ ضمن شروط معيّنة لدرء النتائج النفسيّة السلبيّة التي قد تحصل، وهي معروضة من خلال الأسئلة التالية:

السؤال الأوّل: مسألة الثواب وشروطها

لا شكّ في أنّ المكافأة تشجّع الولد على القيام بعمل مدرسيّ جيّد، وتحثّه على تحسين عمله وتعطيه مزيدًا من الاعتبار في نظر نفسه: (تَعِب ولاقى) وفي نظر معلّميه والآخرين (المكافأة رمز لتقدير الآخرين له). كما تبعث عنده روح المنافسة الطبيعيّة بروحها الرياضيّة (لوحة الشرف، مداليّة، إلخ...).

لكي تؤدّي المكافأة هدفها التربويّ، علينا تجنّب التالي:

- روح التنافس العدائيّ ممّا يخلق الغيرة والحسد والعدوانيّة والتنافس المُقَنَّع.
- توزيع المكافآت عشوائيًّا: ممّا يفقد من قيمتها وتأثيرها.
- حصرها فقط بالمتفوّقين: من المفيد تربويًّا اكتشاف مواهب كلّ ولد وتشجيعه وإعطائه عملًا ينجّحه فيُكافأ عليه.
- خلق روح المتاجرة: «أعمل إذا أعطوني مكافأة»... «أساعد غيري إنْ أستفِدْ من ذلك». ممّا يُغَيِّر الهدف والوسيلة، فتصبح المكافأة غايةً بذاتها بدل أن تكون تتويجًا لعمل يخلق بحدّ ذاته الفرح والشعور بتحقيق الذات.
- من الناحية الأخلاقيّة: أن لا تمسّ المكافأة قيمة العمل المجّانيّ ولا تحصره بالمنفعيّة.

لذا يجب عند منح المكافأة مراعاة عمر الولد من جهة (الانتقال من المكافأة المحسوسة - لعبة، صورة جميلة.. - إلى المكافأة الرمزيّة - علامة، لوحة شرف... - إلى الاعتزاز بإنجاز العمل بحدّ ذاته)، والاقتراب من الأهداف التربويّة الصحيحة من جهة أخرى.

السؤال الثاني: مسألة العقاب: لماذا نعاقب الولد؟

قد نعاقب الولد بسبب سلوكه أو بسبب فشله المدرسيّ:

١ - بسبب سلوكه: وهنا ينبغي ألّا نخلط:

- بين المزاج والطباع من جهة (مثلًا لأنّه عنيد، بليد، مُتسرّع... - هذه التصرّفات تعود بمعظمها إلى الطباع). علينا في هذه الحالة تقبّل هذه الطباع ومساعدة الولد على السيطرة عليها وتهذيبها لا زجرها أو كبتها.
- وانحرافه عن المعايير أو المقاييس أو القيم المتّبعة من جهة أخرى: كأن يعصي القوانين أو النظام. ففي هذه الحالة على المربّي أن يرسم له بوضوح الحدود بين ما هو مسموح وما هو مُحرَّم أو ممنوع، وبوضعه عند حدّه إذا ما تجاوزها، بتَفَهُّم وإقناع.

٢ - بسبب فشله المدرسيّ أو نتائجه: وهنا أيضًا يجب ألّا نخلط:

- بين الكسل الناتج من ردّة فعل على حرمان معيّن ممّا يستدعي معالجته، وقدرات التلميذ التي يجب مراعاتها وليس تجاوزها.

وما هو الهدف من القصاص؟ وهنا يجب ألّا نخلط:

- بين الرغبة في الانتقام أو التنفيس عن النفس أو ردّة الفعل الانفعاليّة عند المعلّم، ممّا يستوجب ضبط النفس وعدم إسقاط المشاعر الذاتيّة من قبل المعلّم على تلميذه؛
- والرغبة الحقيقيّة في إصلاح التلميذ.

لذا على المعلّم أن يتّصف بقدرة «التمييز» Discernement وصفاء الذهن وتوازن النفسيّة.

هنا يجوز لنا أن نتساءل: هل اللجوء إلى القصاص يعني عجزنا عن إيجاد وسيلة أخرى «مقنعة»، وهل العقاب هو الحلّ؟

السؤال الثالث: هل العقاب هو الحلّ؟

*** مساوئ العقاب وأخطاره:**

مهما كان نوع العقاب، أجسديًّا كان أم حرمانًا من الحبّ أم منعًا أم إهمالَ الولد، فإنّ له مساوئ متعدّدة[٩]:

(٩) Lebovici & Soulé. Op. Cit. pp. 456-458.

١ - يوقظ العقابُ القلقَ عند الولد، ويُعيده إلى وضعيّة القلق الأساسيّ الذي عاشه في الطفولة، أي وضعيّة الكائن الصغير المُهَدَّد. وإذا تراكم هذا القلق يُخلِّف نفسيّة قلقة تكون أرضًا خصبة لأمراض عُصابيّة (Névrose).

٢ - للعقاب الجسديّ خاصّةً مخاطر عدّة: فهناك صلة بين العقاب الجسديّ وإيقاظ اللذّة الجنسيّة في الموضع الذي يتعرّض للضرب (خاصّةً القفا) ويكون عاملًا لظهور الانحرافات الجنسيّة عند الكبار أو نموّها: كالساديّة والمازوشيّة والجنسيّة المثليّة... اللذّة في الألم وفي تعذيب الآخرين (مثلًا: هذا الولد الذي يزعج ويحرقص غيره ليستجلب لنفسه القصاص).

٣ - العقاب وخاصّةً الجسديّ يمتهن شخص الولد وجسمه، ويشعره بالضعف والدونيّة فتصبح نظرته إلى جسمه غير سليمة، ممّا يُعزّز عنده كُره جسده وعدم ثقته بنفسه.

٤ - يخلق العقاب العنف عند الولد: لقد دلّت الأبحاث أنّ الأهل الذين يسيئون معاملة أولادهم (ضرب، حبس...) كانوا هم أولادًا تعرّضوا لإساءة المعاملة من قبل أهلهم[١٠].

٥ - القبول بمبدأ العقاب الجسديّ وتهديد الولد بعدم محبّته يجرّنا إلى استعمال هذا المبدأ دائمًا، فيصبح اللجوء إلى العقاب عادةً أو حتّى حاجةً لا غنى عنها لدى المربّي أو لدى الولد نفسه:

- المربّي يفقد أكثر فأكثر السيطرة على ذاته.
- أمّا الولد فيصبح متعوّدًا على العقاب ويعمل على إثارة المربّي ليستجلب القصاص لنفسه (حاجة للقصاص).

٦ - إنّ عنف ردّة فعل الأهل أو المربّين عند لجوئهم إلى العقاب يُعطي

---

(١٠) Rizk-Salloum, S. «Comprendre et Aider les Enfants Maltraités au Liban», in *Psyché*. Beyrouth, 21 Mars 1993, 1 (2) pp. 7-29.

صورة مُرَوِّعة (مخيفة) عنهم للولد، ويكشف بالوقت نفسه عن ضعفهم.

٧ - للعقاب تأثيراته التي تتراوح بحسب العمر أيضًا:

+ في الطفولة: العقاب يحيي القلق ويزيده، ويحطّم الشخصيّة، («أنا» الولد تكون ضعيفة في هذا العمر فلا تستطيع أن تجابه العنف).

+ في مرحلة الكمون: (٦-٧ سنوات إلى ١٠ سنوات)

- يزيد الكبت Refoulement.

- يجعل تصرّف الولد سالبًا أي لا يجرؤ على المبادرة والإقدام، ويعتريه الخوف.

- أو يزيد من التمرّد والثورة والعبور إلى الفعل كما نرى ذلك عند الجانحين: تكسير، تحطيم، ضرب، قتل...

يخلق العقاب في اللاوعي «أنا أعلى» قاسيًا جدًّا هو أساس التصرّفات العدوانيّة والإجراميّة كما تقول ميلاني كلاين (M. Klein) بحسب تحليلها النفسيّ هذه التصرّفات(١١).

السؤال الرابع: ولكن، هل يعني ذلك التساهل وعدم القصاص؟

مسألة التساهل:

* التساهل يعني قبول كلّ متطلّبات الولد وعدم حرْمانه من تحقيقها.

* الحرمان يعني رفض تحقيق هذه الرغبات وزجرها.

* التساهل الزائد والحرمان الزائد لهما مخاطرهما:

- الحرمان الزائد والكثيف يصدّ (Inhibition) النموّ ويوقفه. ويخلق حالة أليمة (Traumatisme) دائمة عند الولد.

- أمّا التساهل الزائد فيعني في نظر المربّين التنازل عن السلطة (Abdication) الضروريّة لوضع حدود لسلوك الولد، وبالتالي لوضع أُطر السلوك الأخلاقيّ، أُطر يجب ألاّ يتخطّاها. فالسلطة ضروريّة

---

(١١) Klein, M. *Essais de Psychanalyse*. Paris, Payot, 1968, pp. 296 et sq.

لاستيعاب القانون أو الشريعة.

- أمّا تلاشي السلطة فقد يُضعف عند الولد آليّة استيعاب أو استدخال القانون والشريعة (Interiorisation de la Loi) فيصبح بالتالي كلّ شيء مسموحًا وما من شيء محرَّم.

على الولد أن يعرف أنّ هناك حدودًا. وليعرف ذلك، على الكبير أو على المربّي أن يرسم له هذه الحدود كي يستطيع، عندما يصبح ناضجًا، أن يرسم لنفسه تلك الحدود. من هنا ضرورة النظام واحترامه والتربية على المسؤوليّة.

إستيعاب القانون هو شرط أساسيّ لتنمية الضمير الأخلاقيّ عند الولد.

مثلًا: في مجال التربية الجنسيّة، على الولد أن يستوعب المحرَّم الأساسيّ ويقبله، أي (l'Interdit de l'inceste) تحريم العلاقة الجنسيّة بين أفراد العائلة. فيدرك منذ البدء أنّ هناك شيئًا غير مسموح وعليه أن يقبله.

يخضع الطفل في البدء لمبدأ اللذّة، أي يسعى إلى إشباع رغباته في الحال. ورويدًا رويدًا يتعوّد الانتظار أو يتعوّد التخلّي عن نزواته ليحصل على الحبّ أو ليُظهر الحبّ الذي يفترض العطاء(١٢).

* فتربية النزوات وإخضاعها لنظام أو لقاعدة، هما بدء نشوء الضمير الأخلاقيّ.

الخضوع للنظام لا يتمّ بالإكراه، بل بالمحبّة. يقبل الولد النظام لأنّه يحبّ مَن يصدر عنه هذا النظام (أب، أمّ، مربّ)، ثمّ يَعبُر من محبّة المربّي إلى محبّة القيمة الأخلاقيّة التي يحملها، وذلك بالتماهي (Identification).

* من جهة أخرى، إنّ التساهل الزائد معه يؤثّر في التعبير عن

(١٢) Zulliger, H. *La Formation de la Conscience Morale chez l'Enfant*. Mulhouse, Salvator, 1971, p. 17.

العدوانيّة ويحبط هذا التعبير:

مثلًا: فالأب الزائد التساهل يخلق في نفس ابنه إحباطًا لعدم استطاعة الولد أن يُظهر عدوانيّته إلى الخارج وبالتالي أن يُسيطر عليها، فيأخذ اتّجاهين:

- إمّا أن يوجّهها نحو الداخل، نحو ذاته؛
- أو يبحث عن بديل فيتعلّق بشخص آخر أو بمجموعة أخرى يخضع لها.

* بالمقابل، يجب أن نعوّد الولد على تحمّل الحرمان ولكن ضمن قدرته. فالحرمان يُعوّد الولد على مجابهة الواقع، وعلى السيطرة على الذات ورغباتها، ويُنمّي القدرة على تحمّل الإحباط.

السؤال الخامس: ما هي الشروط التربويّة لتطبيق الثواب والعقاب؟

المبدأ الأساسيّ: لا للعقاب الجسديّ ولا للتساهل المطلق.

نستطيع اللجوء إلى الحرمان ضمن شروط واضحة:

١ - أن يكون هادفًا: يُنمّي المسؤوليّة ويبغي الإصلاح.

- مثلًا: حرمان الولد من لذّة له. كأن نطلب إليه أن يقوم بعمل إضافيّ يستفيد منه أو يختاره هو بذاته. وعليه أن يتحمّل مسؤوليّة أعماله ويقطف ثمار أتعابه ممّا ينمّي عنده روح المسؤوليّة.

٢ - الشرط الأساسيّ عند تطبيق هذا النوع من العقاب أو القصاص هو التالي:

- أن يشعر الولد عندما نقاصصه أو نحرمه أنّنا ما نزال نحبّه، ولأنّنا نحبّه، فلا نهدّده بالحرمان من الحبّ.
- أن لا يمسّ العقاب ما نسمّيه «اعتبار الذات» أو «تقدير الذات».

٣ - أن يتميّز بالتالي:

أ - أن يكون واضحًا: نفهمه السبب ونشرح له لماذا قمنا بمعاقبته، وأن نترك له المجال للكلام كي يُعبّر عن نفسه. وهذا ما يساعده على استعادة الأحداث بطريقة منطقيّة فيعي بنفسه خطأه ويُعبّر عنه، بدل أن نؤنّبه ونتكلّم نحن له وعليه. فللكلام مدى علاجيّ سنتكلّم عليه في النهاية.

ب - أن ينطبق على عمل محدّد حاضر قام به الولد، فلا نعود إلى الماضي فنتذكّر أخطاءه السابقة ونعاقبه عليها.
ج - أن يكون سريعًا: لا تطويل ولا تأجيل.
د - أن يكون مدروسًا برويّة أي:
- عادلًا،
- متعلّقًا بنوع العمل الذي أخطأ فيه: الابتعاد عن المزج بين الأخطاء ذات الطابع السلوكيّ وبين التقصير المدرسيّ (عدم حذف علامات دراسيّة للولد المشاغب).
- متناسبًا مع الخطأ، ومع العمر، ومع شخصيّة الولد.

وأهمّ من العقاب عدم جعل الولد في وضعيّة تستحقّ العقاب، وتنمية روح المسؤوليّة عنده.

النهاية: التواصل الكلاميّ طريقة تعليميّة تربويّة وعلاجيّة، ومدخل لحلّ المشكلات

يقوم التواصل التربويّ على دعوة الولد إلى التعبير اللفظيّ في كل عمل يقوم به. فيجب أن يرافق الكلامُ كلَّ تصرّف عند الولد في عمليّة التعلّم، ممّا يساعده أن يستدخل (Intériorisation) مع الصورة السلوكيّة، الصورة اللفظيّة حسبما يقول بياجيه Piaget(١٣). فالكلام يسمح بالانتقال من الحيّز الحركيّ - الحسّيّ إلى الحيّز المجرّد العقلانيّ والواعي، فيدفع بالنموّ العقليّ نحو التفكير الرمزيّ والعمليّات المنطقيّة الشكليّة.

وشرط نجاح هذا التواصل هو «الاستماع»: لنستمع إلى الولد وهو يعبّر عن ذاته، من دون أن ندخل عنوة في طيّات نفسه، لئلّا ينحرف «الاستماع» عن هدفه.

وفي هذا «الاستماع» يجب أن نشجّع التواصل الكلاميّ، لأنّ الكلام ليس تعبيرًا عن التفكير المنطقيّ المنظّم وحسب، بل هو أيضًا تعبير

---

(١٣) Piaget, J. *Six Etudes de Psychologie*. Paris, Denoël-Gontier, 1964, 416 pp.

عقلانيّ عن الرغبات التي هي غير عقلانيّة، ممّا يسمح بالسيطرة عليها من خلال إخراجها في قالب كلاميّ، فيتجابه إذ ذاك «مبدأ اللذّة» بـ«مبدأ الواقع» مجابهة ضروريّة في بناء العلاقة الصحيحة مع الواقع. من هنا أهمّيّة المدى العلاجيّ للتواصل الكلاميّ.

يجب أن يُعطى الكلام الشفهيّ منزلةً خاصّة لأنّه يفترض التواصل المباشر مع الآخر وجهًا لوجه. وقد استوحينا من رودجرز Rogers في كتابه نموّ الشخصيّة[١٤] ضرورة تشجيع التعبير الحرّ عند الآخر ضمن «علاقة المساعدة» التي تفترض عند مَن يقدّمها الحسّ وتقدير مشاعر الآخر تقديرًا جيّدًا من دون أيّ حكم أو شرط، بل بتعاطف واستعداد تامّ لتقبّل الآخر، كما هو ولذاته.

إنطلاقًا من ذلك، فلْنُشَجِّع عند الولد التعبير الشفهيّ في جميع الظروف: أثناء الدرس، أمام الجمهور، على خشبة المسرح... فالتلميذ الصامت ليس هو المثال أو النموذج في هذه العلاقة التربويّة الصحيحة.

إنّ الكلمة تبني ليس الفكر وحسب، بل الشخصيّة بكاملها في علاقتها بمحيطها. كثير من الشبّان لا يعرفون أن يتكلّموا على ذواتهم، وكأنّهم قد أصيبوا بالحبسة الكلاميّة Aphasie، كما يقول المحلّل النفسانيّ أناتريلا[١٥]: «عندما يأخذ الفعل محلّ الكلمة لا يساهم ذلك إطلاقًا في نضج الشخصيّة. نُحرّك جسمنا لنتجنّب الكلام. من الضروريّ أن نساعد الشباب على التعبير عمّا لا يستطيعون عادةً أن يتكلّموا عليه. فالكلمة تقوّي الشابّ وتجعله منفتحًا وجاهزًا لملاقاة الآخر...»

أَوَليس الأحرى بنا، نحن معلّمي الكلمة، أن نكون أفضل مَن يتعامل معها وبها، فنتركها حيث يلزم لطلّابنا، ليكوّنوا بها ومن خلالها ذواتهم؟

---

(١٤) Rogers, C. *Le Développement de la Personne*. Paris, Dunod, 1968, p. 28-55.

(١٥) Anatrella, T. *L'Adolescent au Fil des Jours*. Paris, Cerf, 1989, p. 148.

أسئلة تطبيقيّة

روضة - حضانة

١ - تبدأ مرحلة الحضانة (٣-٥ سنوات) بأزمة معاكسة ورفض إثبات الذات.

- كيف تتصرّفون في حالة عدم الطاعة والمشاكسة والعناد عند طفل من هذا العمر؟
- هل من الممكن، وهل من المستحسن أن يعمّ الهدوء الصفّ؟ وكيف نستوعب حاجة كلّ ولد إلى الحركة والضجّة وعدم قدرته على ضبط الذات؟
- هل تلجأون إلى القصّاص أحيانًا؟ مثلًا . . .
- هل تتركونه يتصرّف كما يريد؟ وكيف نعوّده على تقبّل الحرمان؟

٢ - لا يُمَيِّز الولد كثيرًا في هذا العمر بين الواقع والخيال، بين ما يتمنّى وما هو حاصل، فيخبرنا أخبارًا غير صحيحة.

- هل تعتبرون ذلك كذبًا؟
- هل تماشونه في تخيّلاته؟
- هل تحاولون إظهار ما هو واقعيّ لتربية الحسّ على الواقع من دون أن نزجر عمل خياله؟

٣ - كثيرًا ما يتعلّق الولد في هذا العمر بمعلّمته تعلّقًا عاطفيًّا ينمّ على حاجته إلى الحبّ والاهتمام.

- كيف تتصرّفين تجاه هذا النوع من الأولاد؟
- كيف نستطيع أن نُظهر له المحبّة والعطف من دون أن نحضنه حضانة الأمّ؟

٤ - يحاول بعض الأولاد في هذا العمر أن يمتلكوا أشياء ليست لهم يرونها عند رفاقهم (لعبة، مسطرة جميلة، قطعة نقديّة . . .)

- هل تعتبرون هذا عملًا من نوع السرقة ويستحقّ العقاب؟
- هل تحاولون فهم الأسباب بدل الحكم على التصرّفات؟
- كيف يجب أن نتصرّف تجاه الولد ليفهم ويميّز ويحترم ما له وما لغيره؟

تمهيديّ - إبتدائيّ (٦-١٠ سنوات)

١ - عندما تعترضكم مشكلة سلوكيّة (شغب في الصفّ، وقاحة، عنف...)

- كيف تتصرّفون وتتّخذ مع التلميذ؟
- في الصفّ؟
- خارج الصفّ؟
- هل تحاولون فهم الأسباب التي تؤدّي إلى مثل هذه التصرّفات (تأخير دراسيّ، صعوبات بيتيّة، إلخ...)؟
- هل هذا ممكن؟
- هل هذا ضروريّ؟ أم من مسؤوليّة الذين يهتمّون بالنظام في المدرسة؟

٢ - كيف تعالج قضيّة التلميذ «المتأخّر» نسبةً إلى مستوى الصفّ؟

- هل بحث في الأسباب: كسل، عدم قدرة، شغب،... مع التلميذ، مع الأهل، مع سائر المعلّمين؟
- كيف تعالج القضيّة؟

* قصاص، كيف ....
* تشجيع، كيف ....
* النتيجة ....

٣ - لكلّ ولد طاقاته وقدراته (حتّى ذلك المتأخّر مدرسيًّا). كيف السبيل للتعرّف أكثر إلى الولد وإظهار تلك القدرات واستثمارها في المجال الممكن؟

٤ - كيف ننمّي عند الولد في هذا العمر الثقة بالذات؟

- من خلال تعليمنا؟
- من خلال علاقتنا التربويّة؟

تكميليّ (١١-١٥ سنة)

١ - يتّصف هذا العمر بتقلّبات نفسيّة وجسديّة، واهتمامات جديدة قد تؤثّر في السلوك والنتائج الدراسيّة.

- ما هي أهمّ المشاكل التي تعترضك في الصفّ؟ (فوضى، مشاكسة،

تأخّر مدرسيّ، كسل، عزلة، غير ذلك...)

- كيف تتصرّف إزاءها؟
- وما السبيل لخلق جوّ هادئ وناشط في آن، داخل الصفّ؟

٢ - كثير من التلامذة في هذا العمر لا يتبعون مسيرة Rythme النموّ نفسه خاصّة من الناحية العقليّة (وخاصّة في السنة الأولى تكميليّة).

- هل يعني ذلك عدم قدرتهم على التحصيل؟ أو ينمّ على بطء آنيّ يتخطّاه التلميذ؟
- كيف نقدر أن «نكتشف» عند كلّ تلميذ «مواهبه»، ونساعده على تنميتها بحسب قدراته وذلك من خلال تعليمنا...

٣ - تؤثّر النشاطات غير الصفيّة كثيرًا في استيعاب طاقة الولد في هذا العمر، وتوجيهه بطريقة مفيدة ومنظّمة.

- هل تشعر بأنّ ذلك يؤثّر في سلوك التلميذ وإنماء شخصيّته؟

٤ - كيف ننمّي عند طلاّبنا في هذا العمر الثقة بالذات و«اعتبار الذات»؟

- من خلال تعليمنا؟
- من خلال علاقتنا التربويّة؟

ثانويّ

١ - يميل الشبّان إلى إعادة طرح كلّ ما يتلقّونه من الكبار ووضعه موضع نقد، وذلك على مختلف الصعد: الأخلاقيّة، الدينيّة، الاجتماعيّة، وبخاصّة في ما يتعلّق بالنظام.

- كيف نفهم موقفهم ونوجّه تصرّفاتهم من دون أن نحطّم عنفوانهم؟

٢ - كيف نتصرّف نحن المربّين والمعلّمين إزاء عنف الشبّان، وما هو دور الحوار في استيعاب هذا العنف؟

٣ - كيف نتعامل مع الشبّان الذين علينا عاتق إعدادهم لمستقبل موعود، وإعطائهم دورًا فاعلاً في المجتمع عامّة وفي لبنان خاصّة؟

٤ - كيف ننمّي عند طلاّبنا «تقدير الذات» والشعور بالمسؤوليّة:

- من خلال تعليمنا؟
- من خلال علاقتنا التربويّة؟

واقع التربية في البلدان العربيّة على مشارف القرن الحادي والعشرين

صلاح أبو جوده اليسوعيّ*

نعتمد في هذا المقال نشرتين صدرتا السنة المنصرمة عن منظّمة الأمم المتّحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو)[1] كمنطلق لنا ووثائق نسترشد بها لتشخيص الواقع التربويّ في البلدان العربيّة، تشخيص لا بدّ لنا منه في أيّ مسعى لتكوين رؤية موضوعيّة في مستقبل التربية بهذه البلدان.

وبما أنّ التربية لا يصحّ النظر إليها أو التطرّق لها من غير الإطار العامّ الذي تنتمي إليه وتتفاعل معه، تحتّم علينا أن نقتصر عرضنا هنا على بعض العوامل، إذ بديهيّ ألّا نستطيع أن نوفي موضوعًا شائكًا كهذا كامل حقّه في بضع صفحات.

وقبل أن ندخل في صلب الموضوع، نلفت إلى أنّ البيانات التي توفّرها نشرتا منظّمة اليونسكو، لا تشمل، في كثير من المواضع، البلدان العربيّة كافّة[2]. لذا سيكون عرضنا جامعًا حينًا ومتقضّبًا أو تقريبيًّا حينًا آخر، بقدر ما سمحت به الرؤية داخل بلدان المنطقة.

(*) مركز التراث العربيّ المسيحيّ، للتوثيق والبحث والنشر - بيروت.

(١) النشرة الأولى: اليونسكو، تر - ٩٤/ ميندعرب/ ٣، باريس، كانون الثاني ١٩٩٤.
النشرة الثانية: UNESCO. ED - 94/MINEDARAB/REF.2, Paris, October 1993

(٢) تعتمد النشرتان على المعلومات التي زوّدتها بها المراجع المختصّة في البلدان العربيّة، إضافة إلى بعض المنشورات الخاصّة بكلّ بلد.

١ - النموّ السكّانيّ والطلب الاجتماعيّ على التعليم

إنّ أوّل عامل نمدّ إليه بصرنا هو عامل النموّ السكّانيّ وما يتمخّض عنه من تغييرات في حقل التربية. فلقد بلغ عدد سكّان البلدان العربيّة سنة ١٩٩٣، ٢٤٠ مليون نسمة. وتشير التنبّؤات إلى أنّ العدد سيبلغ ٢٨٩ مليونًا سنة ٢٠٠٠، و٤٩٣ مليونًا سنة ٢٠٢٥.

وإذا أردنا توزيع مجموع السكّان في سنة ١٩٩٣ على بلدان المنطقة لوجدنا أنّ مصر تحتلّ المركز الأوّل (٢٣٪)، تليها الجزائر (١١٪)، والمغرب (١١٪)، والسودان (١١٪)، ثمّ العراق (٨٪)، والسعوديّة (٧٪)، وسورية (٦٪)، وبعدها باقي البلدان (٢٢٪).

وفي حين ينمو سكّان البلدان العربيّة على النحو الذي قدّمناه، نجد أنّ عدد السكّان في السنّ المدرسيّة (٦-٢٣ سنة)، قد ارتفع هو أيضًا من ٥١ مليونًا سنة ١٩٧٠، إلى ٧٩ مليونًا سنة ١٩٨٥. ومن المتوقّع أن يصل إلى ١١٧ مليونًا سنة ٢٠٠٠، و١٧٤ مليونًا سنة ٢٠٢٥.

وفي مقابل هذا النموّ، نجد أنّ مجموع المسجّلين في مراحل التعليم الأربع (مرحلة ما قبل الابتدائيّ، الابتدائيّة، المتوسّطة والثانويّة، والعالية)، قد ارتفع من ٢٤ مليونًا سنة ١٩٧٥، إلى ٥١ مليونًا سنة ١٩٩١؛ هذا وقد سجّلت نسبة التحاق الفتيات ارتفاعًا ملحوظًا (من ٣٧٪ سنة ١٩٧٥ إلى ٤٣ ٪ سنة ١٩٩١).

أ - التعليم في ما قبل المرحلة الأولى (ما قبل الابتدائيّ)

وإذا انتقلنا الآن من تلك الصورة الشاملة ونظرنا إلى التعليم في ما قبل المرحلة الأولى، لوجدنا أنّه قطاع ضئيل. ولا يُولى الاهتمام اللازم. فنسبة المسجّلين الحاليّة في هذه المرحلة لا تتجاوز ١٤٪ من مجموع الأطفال دون السادسة من العمر.

ويأتي لبنان والمغرب والإمارات العربيّة المتّحدة في طليعة البلدان التي تُنمّي هذا القطاع، إذ تراوحت نسبة المسجّلين الإجماليّة فيها بين ٥٧ و١٠٤٪. ويندرجة أقلّ في البحرين والأردنّ والكويت وقطر والسودان، إذ النسبة تراوحت بين ١٨ و٣٥٪. أمّا في باقي البلدان، فالنسبة هي دون ١٠٪.

ب - التعليم في المرحلة الأولى (الابتدائيّة)

أمّا في مجال التعليم بمرحلته الأولى، فقد سجّل عدد التلاميذ ارتفاعًا من ١٧ مليونًا سنة ١٩٧٥، إلى ٣١ مليونًا سنة ١٩٩١. ومن المحتمل أن يبلغ ٣٩ مليونًا سنة ٢٠٠٠، و٥٣ مليونًا سنة ٢٠٢٥. ومع ما لهذا الارتفاع في نسبة المسجّلين من دلالة، تبقى الجهود الراهنة غير كافية لتأمين تعليم كلّ الأطفال في هذه المرحلة، إذ من المتوقّع ألاّ تتعدّى نسبة التحاق الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين ٦ و١١ سنة ٧٨٪ العام ٢٠٠٠. ونلاحظ، هنا أيضًا، تباينًا كبيرًا بين البلدان العربيّة. فبحسب التقديرات، يتوجّب على جيبوتي وموريتانيا والمغرب والسعوديّة والصومال والسودان واليمن تكثيف جهودها لكي تتوصّل إلى توفير فرص التعليم بشكل متكافئ مع معدّلات النموّ السكّاني فيها، ولا سيّما في جيبوتي وموريتانيا والسودان حيث النسبة تقارب ٥٠٪ من مجموع الأطفال في سنّ هذه المرحلة. أمّا باقي البلدان، فمن المقدّر أنّها على وشك النجاح في تسجيل كلّ الأطفال في المدارس.

ومن جهة أخرى، نجد أنّ نسبة الأطفال الذين ينهون دراسة المرحلة الأولى تختلف من بلد إلى آخر. وتشير التقديرات إلى أنّ تحسّنًا ملموسًا قد طرأ في هذا الصدد على كلّ من الجزائر وجيبوتي ومصر والأردنّ والكويت وعمّان والسعوديّة وسورية، في حين أنّ النسبة هبطت في المغرب والسودان وتونس والإمارات والبحرين، وبشكل لافت في العراق وموريتانيا.

ج - التعليم في المرحلة الثانية (المتوسّطة والثانويّة)

أمّا في ما يختصّ بالمرحلة الثانية من التعليم، فإنّ عدد الملتحقين بها قد ارتفع من ٥ ملايين سنة ١٩٧٥، إلى ١٥ مليونًا سنة ١٩٩١. ومن المتوقّع أن يصل إلى ٢٢ مليونًا سنة ٢٠٠٠، و٣٣ مليونًا سنة ٢٠٢٥. ويُلاحظ أيضًا أنّ نسبة التحاق الفتيات بهذه المرحلة قد ارتفعت بدورها من ٣٤٪ سنة ١٩٧٥ إلى ٤٢٪ سنة ١٩٩١.

وكان لهذا المعدّل المرتفع من النموّ نتيجة بيّنة هي ارتفاع عدد المسجّلين في المرحلة الثانية هذه بالقياس إلى عدد المسجّلين الإجماليّ في مختلف

مراحل التعليم. بيد أنّ التدفّق في هذه المرحلة يتّسم بتفاوت كبير بين التعليم المهنيّ والتعليم العامّ. فنسبة الملتحقين منهم بالتعليم العامّ بلغت ٨٨٪؛ في حين أنّ نسبة ١١٪ فقط تتابع التعليم المهنيّ (أنظر الجدول رقم ١).

جدول رقم (١): التعليم في المرحلة الثانية (المتوسّطة والثانويّة): نسبة الالتحاق في كلّ نوع (عامّ ومهنيّ وإعداد المعلّمين = ١٠٠٪) (١٩ بلدًا)

البلد	١٩٧٥			حوالى ١٩٩٠		
	عامّ	إعداد معلّمين	مهنيّ	عامّ	إعداد معلّمين	مهنيّ
الجزائر	٩٥,٨	١,٧	٢,٥	٩٣	-	٧
البحرين	٩١,١	-	٨,٩	٨٧,٣	-	١٢,٧
جيبوتي	٧٠,١	١,٨	٢٨,١	٨٣	١,٢	١٥,٩
مصر	٨١,١	١,٥	١٧,٣	٧٨,٦	٠,٥	٢٠,٩
العراق	٩٣,٩	١,٥	٤,٥	٨٤,١	٢,٢	١٣,٧
الأردنّ	٩٦,١	-	٣,٩	٧٦,٧	-	٢٣,٣
الكويت	٩٨,٨	-	١,٢	٩٩,٧	-	٠,٣
ليبيا ج.ع.	٨٤,٦	١٢,٥	٢,٩	٦٤,٤	١٨	١٧,٢
موريتانيا(١)	٩١,٦	٣,٨	٤,٥	٩٥,٥	١,٩	٢,٦
المغرب	٩٦,٤	٠,٨	٢,٧	٩٨,٥	-	١,٥
عمان	٩٣,٩	-	٦,١	٩٧,٨	-	٢,٢
قطر	٩٣,١	٣,٢	٣,٧	٩٧,٣	-	٢,٧
العربيّة السعوديّة	٩١	٦,٩	٢,١	٩٦,٣	٠,٩	٢,٨
الصومال	٨٣,٥	١٠,٧	٥,٧	٨٧	-	١٣
السودان	٩٥,١	١,٧	٣,٢	٩٥,١	٠,٧	٤,١
سوريا ج.ع.	٩٤,٩	٠,٦	٤,٥	٩٤,١	-	٥,٩
تونس	٧١,٧	٠,٥	٢٧,٧	٩٦,٤	٠,١	٣,٥
الإمارات المتّحدة	٩٦,٧	٠,٩	٢,٤	٩٩,٢	-	٠,٨
اليمن اليمن الديمقراطيّة سابقًا	٩٤,٥	١,٧	٣,٩	٨١	٥	١٤
الجمهوريّة اليمنيّة سابقًا	٩١,٨	٥,٩	٢,٣	٩٣,٨	٥	١,٢

Source: UNESCO. ED - 94/MINEDARAB/REF.2, Table 9.

(١) تشير معلومات ١٩٧٥ إلى ١٩٨٠
ملاحظة: الرمز (-) يعني غير متوفّر.

إلى ذلك، نشير إلى أنّه من بين هؤلاء الأحد عشر في المائة الملتحقين بالتعليم المهنيّ، «يتخصّص أكثر من النصف في التعليم التجاريّ (أعمال السكرتارية). وتبلغ حصّة التعليم الصناعيّ ٢٥٪، والتعليم الزراعيّ ١٠٪، والاقتصاد المنزليّ وغيره من الموضوعات نحو ٤٪. ومعدّلات التحاق الإناث بالتعليم الثانويّ التقنيّ والمهنيّ هي أدنى بكثير من المعدّلات المناظرة لدى الذكور. وتتخصّص الفتيات بوجه عامّ في أعمال السكرتارية والأعمال المكتبيّة والتمريض والاقتصاد المنزليّ وغيرها من التخصّصات المناسبة للوظائف التي تشغلها النساء عادة في المنطقة»(٣)

د - التعليم في المرحلة الثالثة (العالية)

وفي ما يخصّ التعليم العاليّ، فإنّ غالبيّة البلدان العربيّة قد اتّجهت إلى دعم هذا القطاع. لذلك نجد أنّه في مجمل بلدان المنطقة، ازداد عدد طلاّب هذه المرحلة بصورة مطّردة نسبيًّا، فارتفع من ٩٠٠,٠٠٠ سنة ١٩٧٥، إلى ٢,٥ مليون سنة ١٩٩١، أي ارتفاع بمعدّل ١٨٤٪. ويُلاحظ أيضًا ارتفاع نسبة الفتيات اللواتي التحقن بالتعليم العالي من ٢٨٪ سنة ١٩٧٥، إلى ٣٧٪ سنة ١٩٩١.

ولقد اعتمدت نشرة اليونسكو ED - 94/MINEDARAB/REF.2 مؤشّرًا يُستعمل عادةً لإظهار نموّ التعليم العاليّ، وهو مؤشّر عدد الطلاّب الملتحقين لكلّ مائة ألف من السكّان. فكانت النتيجة على الوجه الذي يظهر في الجدول رقم ٢.

(٣) اليونسكو، تر - ٩٤/ ميندعرب/ ٣، ص ٩.

جدول رقم (٢): الالتحاق بمرحلة التعليم الثالثة (العالية) لكلّ ١٠٠,٠٠٠ من السكّان (١٩ بلدًا)

البلد	١٩٧٥	١٩٨٠	١٩٨٥	حوالي ١٩٩٠
الجزائر	٢٦١	٥٣٠	٨٠١	١١٤٦
البحرين	٢٥٩	٥٥٠	٩٧٤	١٣٦٥
مصر	١٣٢٣	١٧٥١	١٨٣٧	١٧١٧
العراق	٧٨١	٨٢٠	١١٠٨	١٢٤٠
الأردنّ	٦٥٧	١٦٤٧	١٩٩٦	٢٤٩٧
الكويت	٨٠٤	٩٩١	١٣٧٧	١١٣٥
لبنان	...	٢٩٦٣	٢٩٨٠	٣٠٧١
ليبيا ج.ع.	٥٤٩	٦٦٣	٧٩٢	١١٥٠
موريتانيا	-	-	٢٥٦	٢٨١
المغرب	٢٦٢	٥٨٠	٨٢٢	٩٥٨
عُمان	-	٢	٧٨	٤٦٣
قطر	٤٥٥	٩٩١	١٤٩٣	١٥٥٩
العربيّة السعوديّة	٣٦٤	٦٦٢	٩١٧	١٠٣٥
الصومال	٤٩	٤٥	١٩٥	...
السودان	١٣٣	١٥٤	١٧١	٢٤٥
سورية ج.ع.	٩٩٠	١٦١١	١٧٣٤	١٧١٨
تونس	٣٦٥	٤٩٩	٥٧٣	٩٢٥
الإمارات المتّحدة	...	٢٨٢	٥٧٦	٦٣٨
اليمن				
اليمن الديموقراطيّة سابقًا	٧٦	١٧٧	٢٤٥	١٧٦
الجمهوريّة اليمنيّة سابقًا	٤٥	٧١	١٦٥	٢٧٤

Source: UNESCO. ED - 94/MINEDARAB/REF.2. Table 10.

ملاحظة (١): الرمز (-) يعني غير متوفّر.

ملاحظة (٢): الرمز (...) يعني المعلومات غير متوفّرة

وعلى الرغم من الزيادة التي سُجّلت في عدد الطلاّب الملتحقين

بالفروع العلميّة والعمليّة (الهندسة، التكنولوجيا، الطبّ وغيرها)، فإنّ كفّة الطلاّب الذين يتابعون دراسات إنسانيّة وعلوم اجتماعيّة قد بقيت راجحة.

وتُشير الإحصاءات، من جهة أخرى، إلى ارتفاع نسبة الطلاّب العرب الذين يتابعون دراساتهم العالية في بلدان أجنبيّة. وعلى سبيل المثال، نجد أنّ أكثر من ٦٠٪ من طلاّب الجزائر والمغرب وتونس، الذين في الخارج، يدرسون في أوروبّا، وبالأخصّ في فرنسا. في حين أنّ أكثر من ٥٠٪ من طلاّب السعوديّة العربيّة والكويت وقطر والإمارات المتّحدة، الذين في الخارج، يدرسون في الولايات المتّحدة الأميركيّة.

وما يسترعي الانتباه في كلّ ما قدّمناه عن واقع مراحل التربية الأربع، حتّى الآن، أنّ الفتاة أقلّ حظًّا في هذا التعليم وإقبالًا عليه، بالرغم من التحسّن الملحوظ الذي طرأ إبّان الحقبة الأخيرة على هذا المجال. فالبون بين الذكور والإناث ما زال كبيرًا، وهو يزداد اتّساعًا كلّما انتقلنا من مرحلة إلى أخرى. وثمّة حقيقة أخرى تلفتُ النظر في ما تقدّم، هي أنّ الطالب كلّما كبرت سنّه قلّت فُرَصُه في التعليم.

٢ - الإمكانات المتاحة من أجل التعليم

من المسلّم به أنّ نموّ التعليم، سواء لجهة الكمّ أو الكيف، هو رهن بجملة إمكانات يتيحها له المجتمع والدولة. ومن شأن هذا الواقع أن يضعنا أمام مسائل جمّة، لا يسعنا التعرّض لها كلّها في هذه الوجازة، بل سنقصر كلامنا على قطاعين رئيسيّين هما قطاع المعلّمين وقطاع الإنفاق الرسميّ على التعليم.

أ - قطاع المعلّمين

تُشير الإحصاءات إلى أنّ عدد المعلّمين الإجماليّ، في مختلف مراحل التعليم، قد ارتفع من ٨٤٨ ألفًا سنة ١٩٧٥، إلى ٢٤٤١ ألفًا سنة ١٩٩١، أي بزيادة ١٨٨٪. ولقد انخفضت نسبة عدد التلاميذ إلى عدد المعلّمين من ٣٢ و٢٢ و٢٠ تلميذًا للمعلّم الواحد في مراحل التعليم الابتدائيّ والثانويّ والعاليّ على التوالي في العام ١٩٧٥ إلى ٢٤ و١٧ و١٨ على التوالي في العام

١٩٩١»[٤]. ولكن إذا ما تفحّصنا هذه الأرقام عن كثب وبمزيد من التفاصيل، لوجدنا اختلافًا واضحًا بين البلدان العربيّة، سواء لجهة نسبة التلاميذ لكلّ أستاذ، أو لجهة الأساتذة المؤهّلين.

ففي ما يختصّ بنسبة التلاميذ لكلّ أستاذ في المرحلة الأولى[٥]، نجد أنّها أقلّ من عشرين في البحرين والكويت والجماهيريّة الليبيّة وقطر والسعوديّة العربيّة والإمارات المتّحدة، وأكثر من ثلاثين في جيبوتي وموريتانيا والسودان والجمهوريّة اليمنيّة سابقًا.

أمّا لجهة نسبة الأساتذة المؤهّلين العاملين في المرحلة الأولى، فأدناها في جيبوتي (٦٨٪). أمّا في قطر وسورية، فالنسبة حوالى ٨٠٪. وتتراوح النسبة في ما تبقّى من بلدان بين ٩٥ و١٠٠٪.

يبقى أن نُشير في هذا الباب إلى أنّ إعداد المعلّمين ومتابعة أو إعادة تأهيلهم في أثناء الخدمة يفتقران إلى التخطيط الوافي والأساليب العلميّة الحديثة، ولا سيّما في القطاع العامّ أو الرسميّ، وهو القطاع السائد عمومًا في البلدان العربيّة. وثمّة مشكلة مشتركة أخرى تواجه العديد من بلدان المنطقة، هي افتقار المعلّمين إلى الدوافع المشجّعة على العمل. ويبدو أنّ أحد الأسباب الرئيسة لذلك، كما تذكره نشرة اليونسكو، يتعلّق بظروف الخدمة. فالمعلّمون يشعرون «بأنّهم لا يحظون بالمساندة والدعم على الوجه المطلوب»[٦].

ب - قطاع الإنفاق الرسميّ على التعليم

تنفق البلدان العربيّة برمّتها حاليًّا على التعليم ٥,٥٪ من ناتجها القوميّ الإجماليّ. أمّا إذا نظرنا إلى نموّ نسبة الإنفاق العامّ والحكوميّ على التعليم إلى الناتج القوميّ في كلّ من البلدان، لاحظنا فوارق كبيرة بينها (أنظر الجدول رقم ٣).

---

(٤) اليونسكو، تر - ٩٤/ ميندعرب/ ٣، ص ١٠.
(٥) نفتقر إلى الإحصاءات والمعلومات الوافية عن المرحلة الثانية (المتوسّطة والثانويّة) والثالثة (العالية).
(٦) اليونسكو، تر - ٩٤/ ميندعرب/ ٣، ص ٣٤ رقم ٤٠

الجدول رقم (٣): الإنفاق العامّ على التعليم نسبةً مئويّة من الناتج القوميّ وإنفاق الحكومة العامّ (٢٠ بلدًا).

البلـــدان	الناتج القوميّ الإجماليّ ٪				إنفاق الحكومة العامّ			
	١٩٧٥	١٩٨٠	١٩٨٥	حوالى ١٩٩٠	١٩٧٥	١٩٨٠	١٩٨٥	حوالى ١٩٩٠
الجزائر	٦,٧	٧,٨	٨,٥	٨,١	٢٣	٢٤,٣	٢٠,٧	٢٧
البحرين (١)	٠٠٠	٢,٩	٤	٤,٨	٨,٨	١٠,٣	١٠,٤	٠٠٠
جيبوتي (٢)	٠٠٠	٠٠٠	٢,٧	٣,٣	٠٠٠	١١,٥	٧,٥	١٠,٥
مصر (٣)	٥,١	٥,٧	٦,٣	٦,٧	٠٠٠	٩,٤	٠٠٠	٠٠٠
العراق	٣,٦	٣	٤	٥,١	٦,٩	٠٠٠	٦,٥	٠٠٠
الأردنّ (٤)	٠٠٠	٠٠٠	٥,٥	٥,٩	٨,١	١١,٣	١٣	١٣,٣
الكويت	٣	٢,٤	٤,٢	٠٠٠	١٠	٨,١	١٠,٣	٠٠٠
لبنان	٠٠٠	٠٠٠	٠٠٠	٠٠٠	١٦,١	١٣,٢	١٤,٤	٨,٥
ج.ع. الليبيّة	٥,٩	٣,٤	٧,١	٠٠٠	١٤,٥	٠٠٠	١٩,٨	٠٠٠
موريتانيا (٥)	٣,٨	٥	٧,٧	٤,٧	١٤,٣	٠٠٠	٣٣,٢	٢٢
المغرب (٦)	٥,٣	٦,١	٦,٣	٥,٥	١٢,٥	١٨,٥	٢٢,٩	٢٦,١
عُمان	١,٦	٢,١	٤	٣,٥	٠٠٠	٠٠٠	١٠,٨	١١,١
قطر	١,٩	٢,٦	٤,١	٣,٥	٤	٧,٢	٠٠٠	٠٠٠
العربيّة السعوديّة	٩,٣	٥,٥	٦,٧	٦,٢	١١,٧	٨,٧	١٢	١٧,٨
الصومال (٧)	٢,١	١	٠,٥	٠٠٠	١٢,٥	٨,٧	٤,١	٠٠٠
السودان	٠٠٠	٤,٨	٠٠٠	٠٠٠	٠٠٠	٠٠٠	٠٠٠	٠٠٠
سورية ج.ع.	٣,٩	٤,٦	٦,١	٤,٥	٧,٨	٨,١	١١,٨	١٧,٣
تونس	٥,٢	٥,٤	٥,٩	٦,١	١٦,٤	١٦,٤	١٤,١	١٤,٣
الإمارات المتّحدة	٠,٩	١,٣	١,٧	١,٩	٠٠٠	٤٠,٠	١٠,٤	١٤,٦
اليمن								
اليمن الديمقراطيّة سابقًا	٠٠٠	٠٠٠	٠٠٠	٠٠٠	١٤,٧	١٦,٩	٠٠٠	٠٠٠
الجمهوريّة اليمنيّة سابقًا	٠٠٠	٠٠٠	٤,١	٠٠٠	٠٠٠	١٥,٨	٢١,٨	٠٠٠

(١) لا يشمل إنفاق سنة ١٩٩٠ الإنفاق على مرحلة التعليم الثالثة (العالية).

(٢) تشير نسبة ١٩٨٥ إلى إنفاق وزراة التربية فقط.

(٣) من سنة ١٩٨٥ وصاعدًا، لا يشمل الإنفاق التعليم في الأزهر.

(٤) لا يشمل إنفاق سنة ١٩٧٥ الإنفاق على الجامعات.

(٥) من سنة ١٩٨٠ وصاعدًا، يُحسب الإنفاق الجاري فقط.

(٦) إنفاق وزارة التربية فقط.

(٧) لا يشمل إنفاق سنة ١٩٨٠ و١٩٨٥ الإنفاق على مرحلة التعليم الثالثة (العالية).

غير أنّ الإنفاق الحكوميّ على التعليم يتوقّف، في كلّ بلد، على أهمّيّة القطاع العامّ في الاقتصاد الوطنيّ. وهذا بدوره يختلف من بلدٍ إلى آخر، ولا بدّ من مراعاة هذا العامل في تفحّص الجدول رقم (٣).

٣ - بعض النقائص والعقبات

إنّ النقاط السابقة تظهر، لا ريب، أنّه قد تمّ إحراز تقدّم مثير للإعجاب في مجال التعليم خلال العقدين الماضيين، في كلّ البلدان العربيّة. إلاّ أنّ نواقص وعقبات عديدة لا تزال تواجه هذا التقدّم، يمكننا إجمال أهمّها في ما يلي:

١ - إنّ إحدى ميزات التعليم اللافتة للنظر في المنطقة تكمن في أنّ هذا التعليم - مع بعض الاستثناءات، ولا سيّما في لبنان - هو عمل حكوميّ صرف، بما في ذلك التمويل والإدارة والتشغيل والمراقبة. وإن كان من حسنات هكذا سياسة تأمين موارد ماليّة ثابتة لمؤسّسات التعليم، فمن سيّئاتها أنّها تحوّل هذه المؤسّسات، في كثير من البلدان، إلى أدوات في يد الحكومة وتوجّهاتها السياسيّة.

٢ - تبدو الإدارة التربويّة مشكلة عقيمة تعاني منها غالبيّة البلدان العربيّة. وسببها الإقدام على تعيين إداريّين من بين الهيئات التعليميّة العاديّة، من دون أن يصار إلى إعداد المعيّنين لتسلّم وظائفهم الجديدة. فينتج من ذلك سيطرة الأساليب التقليديّة على العمليّة الإداريّة في كلّ وجوهها.

٣ - إنّ التوسّع في الإنفاق على التعليم، كما أشرنا إليه آنفًا، لا يصحبه، بوجه عامّ، تحسين مقابل لنوعيّة التعليم. فالرابط بين هذا الإنفاق والناتج منه مفقود. ذلك بأنّ نسبة الإنفاق تنمو أساسًا لمواجهة ازدياد الطلب على التعليم، ولمقابلة الارتفاع في الرواتب والأسعار. لذا تبقى غالبيّة البلدان في مسيس الحاجة إلى تحسين أداء الأساتذة وتجديد التجهيزات المدرسيّة، التي باتت في السواد الأعظم من المدارس وحتّى الجامعات فقيرة المستوى عتيقة الطراز، وتشييد مدارس جديدة وحديثة.

٤ - إنّ النظم التربويّة في البلدان العربيّة جملة نجحت في زيادة رصيد بلدانها من المتعلّمين، إلاّ أنّ نوعيّة التعليم وجدواه ما برحا موضع تساؤل. فهنالك نسبة كبيرة من المثقّفين يواصلون حياتهم من دون عائد من تعلّمهم، أو يرسفون في البطالة، وذلك بسبب الخلل الهائل بين متطلّبات العصر التقنيّة في الحياة العمليّة والطرق التربويّة التقليديّة المعتمدة، وسوء توجيه الطلبة بشكل يتلائم وما يفرضه سوق العمل. فلا بدّ من تطوّر يطول أهداف التعليم وأساليبه وإدارته لكي يواكب تقدّم العلم والتكنولوجيا.

٥ - ثمّة مشكلة - ظاهرة ذات طابع نفسيّ تحول دون عمليّة التغيير في كثير من البلدان العربيّة، وتتلخّص بالتواكل على التقليد والاستقرار في الجمود والتمسّك بالقديم والخوف من كلّ جديد. ولعلّها مشكلة - ظاهرة تحتاج إلى تحليل اجتماعيّ ودينيّ دقيقين من أجل تشخيصها ورسم خطّة علاجها.

٦ - وأخيرًا، يُلقى الضوء في إحدى نقاط نشرة اليونسكو(٧) على مسألة بالغة الأهمّيّة، ألا وهي عدم تناسب أهداف التربية الحاليّة ومواردها مع احتياجات الأطفال الذين يستعدّون «لخوض معركة الحياة والعمل في القرن الحادي والعشرين. ومن الاحتياجات التي لا تزال بعيدة عن التحقيق إعداد الأطفال لثقافة قوامها السلام والتسامح، واحترام الأخلاق والقيم، وإنصاف المحرومين والأقلّ حظًّا، وحماية البيئة، وتحسين نوعيّة الحياة سواء من الناحية المادّيّة أم من الناحية الثقافيّة».

---

(٧) تر - ٩٤/ ميندعرب/ ٣، ص ٣٧، رقم ١/١١٠.

من منشورات دار المشرق











على دروب ترجمة الشعر

روّاد طربيه وكتابه:
«مختار الشعر الفرنسيّ من بودلير إلى بريڤير»

الدكتور أهيف سنّو*

يعجب الناظر في تاريخ الترجمة إلى العربيّة من عزوف العرب عن شعر غيرهم من الأمم، لأسباب حضاريّة ولغويّة قيل فيها ما قيل[١]. ويزداد عجبه عندما يتأمّل ما تُرجمَ إلى العربيّة من شعرٍ في عصر النهضة وعصرنا الحاضر، ولا سيّما من الفرنسيّة إلى العربيّة[٢]. فقد عُني

(*) رئيس فرع الآداب العربيّة في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة القدّيس يوسف. أُلقي جزء من هذه الدراسة في الاحتفال الذي كرّمت به «الحركة الثقافيّة» (إنطلياس - لبنان) صاحبَ الكتاب، يوم الخميس ٩ آذار ١٩٩٥.

(١) أنظر مثلًا: لطيف زيتوني، **حركة الترجمة في عصر النّهضة**، بيروت، دار النّهار، ١٩٩٤، ص ٥٩-٦٢.

(٢) لم ينسج الأوربيّون على هذا المنوال، ولا مَن ضربَ على قالِبهم من نقلَتنا إلى اللغات الأوروبّيّة. ففي مطلع القرن التاسع عشر نشر سيلفستر ده ساسي (Silvestre de Sacy) مختاراته من الآثار العربيّة بعنوان *Chrestomathie arabe* (١٨٠٦-١٨٢٧)، وقد نشر هامر برغشتال (Hammer Purgstall) ترجمته لديوان المتنبّي، في ڤيِنّا، سنة ١٨٢٤. وهل نحتاج إلى التذكير بترجمات أخرى كترجمة أندريه رومان لأشعار بشّار في عبدة (André Roman, *Baššār et son expérience courtoise: Les vers à ʿAbda*, Texte arabe, traduction et lexique, Beyrouth, Dar el-Machreq, coll. Recherches, 1972)، وترجمة أدونيس وآن مينوفسكي لمختارات من لزوميّات أبي العلاء =Abu l Ala al-Ma'arri, *Rets d'éternité*, traduit par Adonis

المترجمون بالمهابراتة الهنديّة، وإلياذة هوميروس، ورباعيّات عمر الخيّام، ورباعيّات حافظ الشيرازي، وأمثال لافونتين، وشذراتٍ من الشّعر الفرنسيّ اختاروها من آثار لامرتين (Lamartine)، وأرڤير (Arvers)، وموسّيه (Musset)، وبودلير (Baudelaire)... وقد أسهمت في ذلك بعض المجلّات والصحف، لعلّ أبرزها مجلّةُ شِعر[٣].

من هُنا يأتي جانب من أهمّيّة الاختيارات الشعريّة الفرنسيّة التي قدّمها روّاد طربيه إلى قارئه العربيّ[٤]. وليس صاحبنا بغريب عن موضوعه هذا، فقد خاض غُماره وداوَرَهُ تدريسًا في لبنانَ وفرنسا، وممارسةً في الصحافة المكتوبة والمسموعة، وتأليفًا. وكان لشخصيّته المثلّثة الجوانب أثرٌ خاصٌّ في ذلك كلّهِ: فهو شاعر نظر مليًّا في مرايا[٥] الشعر وتقنيّاته اللغويّة، وناقدٌ وازن بين ما تعكِسُه من صُوَر[٦]، ومترجم ينقل تلك الانعكاسات من لغة إلى لغة، وحضارة إلى حضارة[٧]. وغالبًا ما تتلاحم

= et Anne Wade Minkowski, Paris, Fayard, 1988). وتجدر الإشارة إلى أنّ روّاد طربيه أسهم في هذه الحركة بمشاركة لوك نوران، فنشرا بالفرنسيّة **مختار الشعر العربيّ المعاصر** (Luc Norin et Edouard Tarabey, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine: la poésie*, Paris, Seuil, 1967) الذي قسّماه إلى أربعة أقسام أوّلها شوقي والنيوكلاسيكيّون، وثانيها جبران والرومنطيقيّون، وثالثها سعيد عقل والرمزيّون، ورابعها شعراء العصر الحديث.

(٣) يمكن الإلمام بذلك من خلال: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسات الأدبيّة**، جـ ٢ (بيروت، منشورات جمعيّة أهل القلم، ١٩٥٦)، ص ٨٤٦ (الفهرس)؛ جـ ٣ (بيروت، منشورات الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٢)، ص ١٥٢٣-١٥٢٤ (الفهرس)؛ لطيف زيتوني، م.س.، ص ٦٢-٦٦. وفيما يختصّ بمجلّة شعر: محبّة إبراهيم حاجّ، **فهرسة مجلّة شعر**، رسالة ماجستير في اللغة العربيّة وآدابها، جامعة الّلويزة، بيروت، ١٩٨٤ (مستنسخة)، ص ٨٢-١١٣.

(٤) روّاد طربيه، **مختار الشعر الفرنسيّ من بودلير إلى بريڤير**، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ٦٢٥ ص.

(٥) له ديوان شعر، عنوانه: **المرايا الدائرة** (منشورات عويدات).

(٦) يبدو الناقد من خلال «إطلالاته» على القصائد المترجمة، وهو يُعدّ كتابًا في النقد الأدبيّ.

(٧) فضلًا عن مختار الشعر العربيّ المعاصر المذكور في الحاشية (٢) أعلاه، ترجم **اليقظة الكبرى** لجون ستراتشي (منشورات أضواء)، وحبّ **بياتريس الجديد** لجيرار مورغ (دار طلاس للنشر)...

هذه الجوانب لتنقل القارئ إلى أجواء النصّ الفرنسيّ.

ويقوم جهد روّاد طربيه في **مختار الشّعر الفرنسيّ** على محاور ثلاثة: فقد اختار شعراء وقصائد لهم، وقدّم لهم ولها، ونقلها إلى العربيّة. ويمكننا أن نستشفّ مقوّماتِ منهجِه من خلالها مجتمعةً، مع أنّه من حقّ الترجمة فالاختيار أن يستأثرا بجُلّ اهتمامنا، نظرًا إلى ما ينمّان عليه من جهد صاحبهما، وما يطرحانه من قضايا بالغة الأهمّيّة.

فقد وَسَم روّاد طربيه كتابه بـ **مختار الشعر الفرنسيّ من بودلير إلى بريڤير**. وفي هذا العنوان دلالة على جذور ثقافيّة عميقة، تضرب في ثنايا التراث العربيّ. فكلمة **المختار** أو **الاختيارات** شائعة في التراث الأدبيّ، ومن ذلك **مختار الأشعار والآثار**، أو **المختار من النّظم ومن النثر**، أو **مختارات ابن الشجري أو اختياراته**[8]. واسم بريڤير (Prévert) نفسه قد ورد في العنوان محاكاةً لهذا التراث في عناوين كتبه المسجّعة، لأنّ **المختار** الذي بين يدينا يتجاوز جاك بريڤير (١٩٠٠-١٩٧٧) إلى رينيه شار (René Char) وجورج شحاده، وبيار إمانويل (Pierre Emmanuel)، ليصل إلى ناديا تويني، وڤينوس خوري. وقد باح جامع الأشعار بسرّه فقال: «وهكذا فقد اخترتُ بودلير منطلقًا لتخيّري من الشعر الفرنسيّ، واخترتُ بريڤير غَلَقًا لعنوان الكتاب لا للمحتوى. كأنّما السجعة هي المقصودة»[9]. زِدْ على ذلك أنّ **المختار** تضمّن أشعارًا لسبعين شاعرًا، وهذا عدد ضارب أيضًا في ماضي الشعوب الساميّة عمومًا: فهو حصيلة ضرب سبعة بعشرة: وغنيّ عن البيان ما لهذين العددين من دلالة دينيّة وحضاريّة في وعي الشعوب الساميّة ولاوعيها.

فكيف اختار روّاد طربيه شعراءه وأشعارهم؟ لا شكّ أنّه لم يرم إلى التأريخ للأدب الفرنسيّ في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. فللتأريخ

---

(٨) حاجي خليفة، **كشف الظنون**، طهران، المكتبة الإسلاميّة، ١٩٦٧، ١/٣٣-٣٥، ٢/١٦٢١-١٦٢٤.

(٩) **المختار**، ص ١٦، س ١٦-١٨.

الأدبيّ مجال آخر، ومناهج أخرى[١٠]. ولكنّه أراد أن يقتطف باقات من الشعر الفرنسيّ، مع اعترافه بما في مثل هذا العمل من ذاتيّة[١١]. ولكنْ لا ينبغي أن نظلمه، فإنّ اختيارَهُ لم يخلُ من تسويغ؛ إذ يمثّل الشعراء الفرنسيّون السبعون الذين اختارهم ورتّبهم في كتابه ترتيبًا تاريخيًّا حسب سني ولادتهم، مدارسَ مختلفة واتّجاهاتٍ متنوّعة[١٢]. فمنهم مَن تأثّر بالكلاسيكيّة أو الرومنطيقيّة، ومنهم مَن ينتمي إلى الرمزيّة مثل بودلير، وجول لافورغ (Jules Laforgue)، أو الإجماعيّة مثل جول رومان (Jules Romain)، أو الدادائيّة مثل تريستان تسارا (Tristan Tzara)، أو السرياليّة مثل أندره بروتون (André Breton). ومنهم شعراء فرنسيّون، ومنهم شعراء فرانكوفونيّون[١٣] مثل إميل فرهارين (Emile Verhaeren) البلجيكيّ، وليوبولد سيدار سنغور (Léopold-Sédar Senghor) السنغاليّ، وإيمي سيزير (Aimé Césaire) شاعر المارتينيك، وجورج شحاده، وصلاح ستيتيّه، وأندره شديد، وناديا تويني، وڤينوس خوري غاتا. ومنهم شعراء أعلامٌ مشهورون، ومنهم مَن لا يعرفه إلّا المطّلعون.

وقد أسقط روّاد طربيه فئتين من الشعراء: أمّا أُولاهما ففئة الرومنطيقيّين، لأنّه رأى أنّ الشعر قلّما يخلو من الرومنطيقيّة، وأنّ شيخ الرومنطيقيّين ڤيكتور هوغو (Victor Hugo) يتجاوز في أهمّيّته حدود المختار هذا، وقد نهل سائر الرومنطيقيّين من نبعه. وإن أسفَ على شاعر، فإنّما أسف على جيرار ده نرڤال (Gérard de Nerval) ألذي سبق بودلير ولادةً[١٤]. وأمّا ثانيتهما ففئة الشعراء المحدثين، وإليهم ينتمي سائر شعراء الفرنكوفونيّة في أوروبّا، وكندا، والعالم العربيّ، وأفريقيا السوداء. وقد وعد بإفرادهم بالتأليف فيما بعد[١٥]. ورُبّ قائل: لقد سقط

(١٠) المختار، ص ٦، س ٦-١٢.
(١١) م.ن.، ص ٦، س ١٢-١٤.
(١٢) م.ن.، ص ٥، س ١٠-٢٠.
(١٣) م.ن.، ص ٧، س ١١-١٦.
(١٤) م.ن.، ص ٦، س ٧-٤.
(١٥) م.ن.، ص ٧، س ٥-١١.

فلان، أو فُلانٌ أوْلى بالإسقاط. فهل ينبغي التذكير بأنّ كلّ اختيار مهما بلغت دقّته لا يخلو من نسبيّة، ويقتضي لمجرّد قيامه على الاختيار، تضحيةً بجزء من المادّة المجموعة؟ ولكنّ العيّنة المختارة تشتمل على التيّارات الشعريّة التي برزت على الساحة في تلك الحقبة، وتُقدّم صورة متكاملة لها. «فشعراء هذا «المختار» - على حدّ قول صاحبه - يمثّلون حقبةً معيّنة من عمر الشعر الفرنسيّ، كما يمثّلون الشعر الفرنسيّ في تكامله الدائم»(١٦)، لأنّ الشعر في نظره تجدّد دائم، وتمثّل دائم لما سبقه(١٧).

بقي أن نحدّد مقدارَ ما خُصّ به كلّ شاعر في هذا **المختار**. لقد راوح نصيب كلّ شاعر ما بين أربع صفحات وعشرين صفحة. فإن خُصّ لاربو (Larbaud)، ومالارمه (Mallarmé)، ورامبو (Rimbaud)، بأربع صفحات إلى ثمانٍ، فقد كان نصيب بيغي (Péguy)، وبودلير، وفرلين (Verlaine)، وكلوديل (Claudel) تسع صفحات إلى ثلاث عشرة. وعادت الحصّة الكبرى إلى من راوح نصيبه بين أربع عشرة صفحة وعشرين: ومنهم أبولينير (Apollinaire)، وأراغون (Aragon)، وإيلوار (Eluard). وحلّ في المرتبة الأولى ڤاليري (Valéry)، وبروتون، وسوپو (Soupault). ولا يُخفي صاحب **المختار** ميله المطلق إلى ڤاليري، فهو «عندي - على حدّ قوله - في عَليّ العِلّيّين»(١٨).

وقد ارتضى روّاد طَريبه لنفسه سبيلًا يقضي **بتقديم الشاعر وقصائده** المترجمة إلى القارئ والتعليق عليها بما يراه مناسبًا. ولم يرمِ في ذلك إلى اعتماد منهج أكاديميّ معيَّن، ولكنّه انطلق من قاعدة صلبة مدروسة(١٩). ويُلاحظ القارئ هنا ميزتين: أمّا أُولاهما فثقافة واسعة، واطّلاع رحبُ المدى على شؤون الشعر ونقده وشجونهما. فتراه مثلًا يُقارن بين القمر في شعر مالارمه والقمر في شعر سعيد عقل، ويتنقّل بين مفهوم الغموض

(١٦) **المختار**، ص ٥، س ٢١-٢٢.
(١٧) م.ن.، ص ٥، س ٣-٥.
(١٨) م.ن.، ص ٨، س ٤.
(١٩) م.ن.، ص ٩، س ٥-١١.

الشعريّ عند مالارمه ومفهومه عند هلال الصابي[٢٠]. وأمّا ثانيتهما فلغة غنيّة بالصور والإيحاءات المختلفة التي تُرَسّخ الفكرة في ذهن القارئ وتجعله يتشرّبها، شرط أن تُؤهِّلَه تنشئته وثقافته، لإدراك هذه الإشارات على اختلافها.

ومن الأمثلة على ذلك تقديمه بودلير إلى القارئ العربيّ؛ فينطلق من تجدّده الدائم الذي يَحُول بين القارئ والسأم. قال:

«وبودلير، أبو العصور الفرنسيّة الحديثة في كلّ أملوحة من الشعر، لا يَخْلَق على كرّ الجديدين، بل يسكب، كلّ يوم، وبمناسبة كلّ قراءة، نبيذه العتيق في زِقٍّ جديد»[٢١].

ثمّ قال محلِّلًا بعض خصائص الشاعر:

«الشيء الوحيد الذي يعوزنا لنحلوّ منه بخير هو شيء من التحليل، كأن نقول مثلًا لماذا لم يكن بودلير رتيبًا في شعره يسوقه إلينا، على نبرةٍ واحدة، من ألفه ليائه، كالرومنسيّين معاصريه؟

جوابنا عن ذلك أنّ لبودلير نَفَسًا مزدوجة تجعله، في الآن نفسه، يرتفع إلى عرش العليّ فكأنّه من مَآلفه، ثمّ ينحدر إلى دَرَكات الرجيم فيتزلّج من المعاصي أَنْبِذَتَها التي تَهنأ وتمرأ. كأنّما الحبُّ يطلب ضدّه، وكأنّما الشمس تبحث عن ظلّ.

ويعوزنا أن نقول أيضًا إنّ بودلير أبعد الناس عن الفَيْش. فهو لا يتظرّف، ولا يتملّح، ولا يباري ظلّ رأسة. تبلغ منه الصراحة مبلغ المشراط من نفسه. يتأثّر المخابئ الملتوية من النفس فيعلِن إلينا ما وقعت عليه البصيرة لا الباصرة.

إلّا أنّنا نستدرك فنقول: بين البصيرة والباصرة عند بودلير، أي بين حسّه الباطن وحسّه الظاهر، صلة التوأمين في الرحم. فالنفس تعرف الشَّفع لا الوِتْر. والنفس كالمرأة: هذه مُتئم وتلك مِتآم»[٢٢].

فتأمَّلْ وَلَعَهُ بالصور: «لا يخلَق على كرّ الجديدين»؛ «يَسْكُب (. . .)

---

(٢٠) المختار، ص ٢٧.

(٢١) م.ن.، ص ١٣.

(٢٢) م.ن.، ص ١٣-١٤.

نبيذه العتيق في زقّ جديد»؛ وبالألفاظ النادرة: «الفَيْش» (تكبّر المرء وافتخاره بما ليس لديه)؛ «الشّفع والوتر» (وهما تعبيران قرآنيّان دالّان على الزوج والفرد)؛ «المِثْيم» (المرأة تضع اثنين من بطن واحد)، و«المِتآء» (المرأة التي هذه عادتُها)...

ثمّ ينتقل بقارئه إلى **الشعر المترجم**؛ وهنا بيت القصيد، لأنّنا نجد أنفسنا في خضمّ إشكاليّة بالغة التعقيد.

فالشعر موضوعٌ يصعب اكتناهُه، وقديمًا زاوج العرب بين الشعر والسّحر والجنون. أوَلَمْ تتمحور حملة المكّيّين على النبيّ محمّد حول هذه العناصر الثلاثة؟ ولهذه المزاوجة صداها في القرآن: ﴿فذَكِّرْ فما أنتَ بنعمةِ ربِّكَ بكاهنٍ ولا مجنون * أمْ يقولونَ شاعِرٌ نتربّصُ به ريبَ المَنُونِ﴾ (الطُّور ٥٢/٢٩-٣٠)؛ وفي موضع آخر: ﴿أإنّا لَتاركو آلِهتنا لشاعرٍ مجنونٍ﴾ (الصافات ٣٧/٣٦). وهذا الحُطيئة، يشدّد على صعوبة الشعر فيقول:

الشعر صَعْبٌ وطويلٌ سُلَّمُهْ
والشعرُ لا يَسطيعُهُ مَنْ يَظلِمُهْ
إذا ارتقى فيه الذي لا يَعْلَمُهْ
زلَّتْ به إلى الحضيضِ قَدَمُهْ
يُريدُ أنْ يُعْرِبَهُ فيُعجِمُهْ[٢٣]

ولعلّ ما كتبه تيري مولنييه (Thierry Maulnier) في **مُدخِلِه إلى الشعر الفرنسيّ** يُلقي الضوء على هذه المعضلة؛ فقد كتب: «الشعر هو - من بين الأغراض التي ينكبّ عليها فكرنا - أشقُّها إدراكًا ووضعًا في موضعه. فهو يستهزئ، ويتسرّب كالماء الجاري، بين أصابع المحلِّل الخرْقاء»[٢٤].

(٢٣) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الجيل، الطبعة الرابعة، ١٩٧٢، ص ١١٦.

(٢٤) «De tous les objets auxquels s'applique la pensée, elle est le plus malaisé à saisir, et même à situer; elle se joue et fuit comme une eau vive aux doigts malhabiles de l'analyse»; Thierry Maulnier, *Introduction à la poésie française*, Paris, Gallimard, 1965, p. 7.

هذه هي حال نظم الشعر وتحليله؛ فكيف بترجمته؟ قد ورد اعتراف ،معبّر في كلام روّاد طربيه على پول ڤاليري (Paul Valéry): «رأيتُ أنّ ترجمة الشعر قد تكون أصعَبَ من قَرْضِهِ»[٢٥].

فالشعر على غرار أيّ نصّ من النصوص يتضمّن عوائق تقطع سُبل ترجمته، أو ترجمةِ سماتٍ بارزة فيه، وهي عوائق تعود بمجملها إلى مُشكلات الدلالة، واختلاف نظرات الشعوب إلى العالم، وإلى تعدّد الحضارات[٢٦].

ولكنّ الشّعر يختصّ فضلًا عن ذلك، بصعوبات متعدّدة تحول غالبًا دون نقله من لغة إلى أخرى، بما يتطلّبه النقل من دقّة وأمانة. وقد تناول الجاحظ مصاعب الترجمة وشرائط التَرْجُمان، وتلفتنا في معالجته نقطةٌ أساسيّة هي موقفه من ترجمة الشعر وما إليه من حِكَم العرب، إذ يقوم ذلك كلّه على الوزن الذي هو المُعْجِزُ الحقيقيّ فيها: «ولو حُوِّلَتْ حكمةُ العربِ لبَطُلَ ذلك المعجز الذي هو الوزن، مع أنّهم لو حوّلوها لم يجدوا في معانيها شيئًا لم تذكره العجم في كتبهم»[٢٧]. فللسبب المذكور هنا تستحيل في نظره ترجمة الشعر: «والشعر لا يُستطاع أن يُتَرْجَمَ، ولا يجوز عليه النقل. ومتى حُوّل تقطّع نظمهُ وبطُل وزنه، وذهبَ حسنُه، وسقط موضع التعجّب»[٢٨].

وقد كان للدراسات اللسانيّة الحديثة دورٌ حاسم في سبر أغوار هذه المشكلة. فمن الباحثين مَن شدّد على النواحي الدلاليّة في الشّعر، فقال بلغة شعريّة خاصّةٍ، تتحكّم فيها قوانين دلاليّة خاصّة، فتُضْفي على النصّ معانيَ زائدة: فهنا تتّخذ الوجوه البلاغيّة المختلفة (الصور) كامل شكلها،

(٢٥) المختار، ص ١٤٦، س ٧.

(٢٦) أنظر: Georges Mounin, *Problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1969.

(٢٧) الجاحظ، الحيوان، تحقيق محمّد عبد السلام هارون، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٥٦/١٩٣٨ - ١٣٦٤/١٩٤٥، ج ١، ص ٧٥.

(٢٨) م.ن.، ص ٧٥.

وتُسهم في نقل حالة الشاعر الانفعاليّة. ومن الباحثين مَن شدَّد على النواحي الشكليّة في الشعر، تلافيًا للجوء إلى مفاهيم يصعب الأخذ بها كمفهوم المعيار (norme) ومفهوم الحيد أو الانحراف (écart). فالمهمّ عندئذٍ هو الوظيفة الشعريّة للّغة، فيُصبح النصّ الشعريّ مقصودًا لذاته لا لتأمين وظيفة اتّصاليّة عاديّة بين متخاطبَين[٢٩]. فعلى كلّ حالٍ، نجد إلى جانب الأفكار والانفعالات المعبَّر عنها في النصّ الشعريّ، مجموعةً من الوسائل والتقنيّات الشكليّة (الأصوات، والألفاظ، والتراكيب...) التي تُتيح للمستمع أو للقارئ الدخول في عالم الشاعر. أمّا صعوبة نقل الشعر فتَطُول كلا المستويين، ولا سيّما المستوى الثاني. ويوضحُ صعوبةَ النقل على هذا المستوى، ما رواه بول ڤاليري من حديث دار بين الرسّام دوغا (Degas) والشاعر مالارمه، وكان دوغا يقرِض الشعر أحيانًا ممتحنًا قدرته فيه. «فقال يومًا لمالارمه: إنّ صناعتك محفوفة بالصعاب، فلا أتمكّن من القيام بما أريده، ومع ذلك فجَعْبتي حافلة بالأفكار. فأجابه مالارمه: يا عزيزي دوغا، لسنا بالأفكار نصنع الأشعار، بل بالكلمات»[٣٠].

أمام هذا الواقع الحَرِج، يقف روّاد طريبه موقفًا جريئًا: فهو لا يجهل أهمّيّة المصاعب التي تعترض سبيله، ولكنّه يُؤثر ترجمة الشعر بالشعر: «ورأيي أنّ الشعر في لغة الأصل يجب أن يبقى شعرًا في لغة النّقل، وإلّا فلا»[٣١]. فللشعر المنظوم خصائصه من إيقاع وتناغم وجَرْسٍ، وليس الشعر معنى فحسب بل هو شكلٌ أساسًا، يتبدّى من خلال موسيقى الكلمة نفسها، وموسيقى تآلف الكلمة وغيرها في الجملة[٣٢].

---

(٢٩) David Fontaine, *La poétique: introduction à la théorie générale des formes littéraires*, Paris, Nathan Université, 1993 pp. 75-87.

(٣٠) «Il dit un jour à Mallarmé: «votre métier est infernal. Je n'arrive pas à faire ce que je veux et pourtant, je suis plein d'idées... Et Mallarmé lui répondit: «Ce n'est point avec des idées, mon cher Degas, que l'on fait des vers. C'est avec des mots». Paul Valéry, *Poésie et pensée abstraite, Variété*, dans *Oeuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1957, Vol. I., p. 1324. ويُنظر في قضيّة ترجمة الشعر: Georges Mounin, *Linguistique et traduction*, Bruxelles, 1976.

(٣١) **المختار**، ص ٩، س ١٨-١٩.

(٣٢) م.ن.، ص ٩، س ٢٠-٢٣، ص ١٠، س ١٠-١٣.

ولذلك كانت ترجمة الشعر المنثور أصعب، لتشديده على موسيقى داخليّة خارجة عن نطاق الأوزان العاديّة؛ ولكنّه لا يرفض اللجوء إلى التفعيلة في الشعر المنثور لأنّ الأذن العربيّة قد أَلِفتها عبر العصور[٣٣]. ويخلُص إلى قوله: «وأنا أعرف بالنظر وبالعمل، أنّه الرأي الصعب والمِراس الأصعب. والصعوبة مِحكّ الجودة إذا انتهت إلى الظهور بمظهر الرخْرَحان»[٣٤].

نُطرح عندئذ قضايا كثيرة مدارها الأمانة للأصل المترجَم، وسأقتصر على ثلاثٍ منها لئلّا يطول الكلام. وهي تتداخل في غير جانب منها، وإنّما فصلتُ بينها تسهيلًا للعرض، وتأكيدًا لبعض خصائصها.

أمّا القضية الأولى فموضوعها الوزن والقافية، ولا يَخفى أنّ طبيعة الوزن تختلف من لغة إلى أخرى؛ فالشعر الفرنسيّ مثلًا لا يأخذ بمُدّة المقاطع ولا بالنبرة الإيقاعيّة اللتين يقوم عليهما الشعر العربيّ. فنلاحظ أنّ روّاد طربيه قد نقل الشعر الفرنسيّ الموزون المقفّى (حسب أصوله) بشعر عربيّ موزون، فحافظ تارة على القافية (موحّدةً أو منوّعةً) وتخلّى عنها تارةً أخرى[٣٥]. واعتمد أحيانًا التفعيلة مع تنويع القافية. ونقل الشعر الفرنسيّ المنثور أو غير الملتزم بأصول الوزن والقافية التزامًا دقيقًا، بطرق مختلفة: فتارة اعتمد الوزن، وتارة أخذ بالتفعيلة، وتارة نوّع الأوزان، وتارةً زاوج بين المنظوم والمنثور؛ وتارة نوّع القافية، وتارةً أهملها[٣٦]. وتجدر الإشارة إلى شعر فرنسيّ منثور نقله أيضًا بشعر عربيّ موزون متنوّع القوافي[٣٧].

ونلاحظ أنّ أوزانه المفضّلة التي بنى عليها قصائده الملتزمة

(٣٣) المختار، ص ٩، س ٢٤- ص ١٠، س ٩.
(٣٤) م.ن.، ص ١١، س ٤-٦.
(٣٥) م.ن.، ص ١٥٢.
(٣٦) نماذج متنوّعة في م.ن.، ص ٦٧، ٨٤، ١٠٩، ١١٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٨٨، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٤، ٣٠٣، ٥٧١...
(٣٧) م.ن.، ص ١٦٥-١٦٧.

بالأصول العروضيّة العربيّة هي: الخفيف (التامّ والمنوّع) الذي يأتي في رأس القائمة[٣٨]، فالكامل (التامّ والمجزوء والمنوّع)[٣٩]، فالبسيط[٤٠]، فالرَمَل (التامّ والمجزوء)[٤١]، فالوافر[٤٢]، فالطويل[٤٣]، فالمُجتَثّ[٤٤]. وغالبًا ما نوّع قوافي هذه القصائد، فإذا التزم بوحدة القافية فضَّل اللام[٤٥] والراء[٤٦]، فالباء[٤٧] والنون[٤٨] رويًّا. وهي أوزان وقوافٍ شائعة في الشعر العربيّ (باستثناء المُجتَثّ، الذي قلّما استعمله هو أيضًا).

وقد بذل جهدًا كبيرًا في محاولته تأدية الوزن بما يمكن أن يقابله. ويتجلّى ذلك من خلال ترجمته لقصيدة ڤرلين: «الدمع في قلبي» (Il pleure dans mon coeur). فاستعمل وزنًا قصيرًا نسبيًّا هو مجزوء الكامل، مزاوجًا بين القوافي على نمط القصيدة الفرنسيّة. وتُبرز اللوحة التالية كيف أفاد من الوزن والقافية أقصى إفادة[٤٩]:

IL PLEURE DANS MON CŒUR

Il pleure dans mon cœur
Comme il pleut sur la ville.
Quelle est cette langueur
Qui pénètre mon cœur?

O bruit doux de la pluie

---

(٣٨) المختار، ص ١٥، ٢٤، ٦٢، ٦٤، ٩٥، ١٠٥، ١٢٠، ١٤٧، ١٦٩، ١٨٣، ٢٣٤، ٢٥٨، ٤٦١.
(٣٩) م.ن.، ص ٣٦، ١٦٥، ٢١٥، ٢٢٩، ٢٧٧، ٣٠٣، ٥٧١.
(٤٠) م.ن.، ص ١٩، ٣٣، ٥٣، ١٤٣، ١٥٩.
(٤١) م.ن.، ص ٣٥، ١٧٧، ١٧٩، ٣١٢.
(٤٢) م.ن.، ص ٢٩، ١٩٤، ٥٧٠.
(٤٣) م.ن.، ص ٦٧، ٦٨.
(٤٤) م.ن.، ص ١٥٢.
(٤٥) م.ن.، ص ٦٨، ١٤٣.
(٤٦) م.ن.، ص ١٩٤، ٥٧٠.
(٤٧) م.ن.، ص ١٥٩.
(٤٨) م.ن.، ص ١٩.
(٤٩) م.ن.، ص ٣٦، ٣٧.

Par terre et sur les toits!
Pour un cœur qui s'ennuie,
O le chant de la pluie!

Il pleure sans raison
Dans ce cœur qui s'écœure
Quoi! nulle trahison?
Ce deuil est sans raison.

C'est bien la pire peine
De ne savoir pourquoi,
Sans amour et sans haine,
Mon cœur a tant de peine.

الدمع في قلبي...

مستفعلن	فعْلن	الدَّمع في قلبي	بِي
مستفعلن	متفاعلن	مثلَ المدينةِ في المطرْ	رْ
مستفعلن	منتفعلن	ما شأنُه هذا الخَدَر	رْ
مستفعلن	فعْلن	يَنسابُ في قلبي؟	بي
مستفعلن	متفاعلانْ	يا حُسْنَ دندنةِ الشتاءْ	اءْ
مستفعلن	متفاعلن	فوق السطوح، على الثَّرى!	رَى
مستفعلن	متفاعلن	للقلبِ، إن سَئِمَ عرا	را
مستفعلن	متفاعلانْ	يا نِعم أُغنية الشتاءْ!	اءْ
مستفعلن	متفاعلن	تَجرِي الدُّمُوعُ بِلَا سَبَبْ	بَبْ
مستفعلن	متفاعلانْ	في قلبيَ القرِفِ الحزِينْ	يِنْ
مستفعلن	مستفعلانْ	ماذا أما خِلٌّ يَخُونْ؟	وُنْ
مستفعلن	متفاعلن	هٰذا الحِدادُ بِلَا سَبَبْ.	بَبْ
متفاعلن	مستفعلنْ	وأَمَرُّ أنواعِ المرارةْ	رَةْ
مستفعلن	متفاعلانْ	أن نستمرَّ على السُّؤَالْ	آلْ
مستفعلن	مستفعلانْ	لِمْ، دون صدٌّ أو وِصَالْ،	الْ
مستفعلن	متفاعلنْ	قلبي يُغَلَّفُ بِالمَرارةْ؟	رَةْ

ومن جهة أخرى لم يُغفل التناغم الداخليّ. فنراه في قصيدة رامبو

(Rimbaud): «المركب السكران» (Le bateau ivre)، يختار لأبياتها الخمسة الأولى خمس عشرة لفظة تتضمّن حرفًا مصوّتًا طويلًا منفتحًا، هو حرف اللين «ا»[50].

LE BATEAU IVRE

Comme je descendais des Fleuves impassibles,
Je ne me sentis plus guidé par les haleurs...
Dans les clapotements furieux des marées,
Moi, l'autre hiver, plus sourd que les cerveaux d'enfants,
Je courus! Et les péninsules démarrées
N'ont pas subi tohu-bohus plus triomphants.

المركب السكران

وبينما كنتُ في الأنهار أنزلها نهرًا فنهرًا، عديماتٍ من الألم،
ما عدتُ أشعرُ أنّي بعد في رَشَدٍ إلى الموانئ أو أنّي بمعتصَم...
... وفي هَديرٍ من الأمواج يدفعها مدٌّ وجزرٌ، شديدِ الغيظ ملتطم
أنا، وكالطفل في الماضي الشتاءِ، عرا أذنيَّ ما يشبه التخدير من صمم،
أنا ركضتُ! وأشباهُ الجزائر قد فكّت حواليَّ في خبطٍ بها عرم.

وأمّا القضيّة الثانية فموضوعها مدى التطابق بين النصّ الفرنسيّ والنصّ العربيّ مضمونًا وأسلوبًا؛ وقضيّة الوزن والقافية عنصر من عناصرها، ولكنّنا أفردناها في ما تقدّم، لأهمّيتها، وتشديد المترجم عليها نظريًّا وعمليًّا.

لا يصعب على متتبّع النصوص في المختار أن يتبيّن ما ألزم به روّاد طريبه نفسَه من تقيّد بالنصّ الأصليّ: فبذل وسعه ليؤدّي مضمونه، ويحافظ على تركيبه، مستلهمًا إيقاعه وتناغمه، أي لينقل مستويات النصّ المختلفة بقدر ما تُتيحه له اللغة العربيّة وتقنيّاتها. فيُمكن أن نتأمّل الأبيات التالية التي اخترتها من «نشيد للجمال» (Hymne à la beauté) لشارل بودلير[51]:

(٥٠) المختار، ص ٥٣-٥٦.
(٥١) م.ن.، ص ١٥، ١٧.

HYMNE A LA BEAUTÉ

Viens - tu du ciel profond ou sors - tu de l'abîme,
O Beauté? ton regard, infernal et divin,
Verse confusément le bienfait et le crime.
Et l'on peut pour cela te comparer au vin.

نشيد للجمال

أتُرى أنتَ من عميق سماءٍ، أم تُرى أنت من مهاوٍ سحيقهْ،
أيُّهذا الجمالُ؟ طَرْفُكَ فيه من إلهٍ ومن جحيم صفيقهْ
يسكبُ الخيرَ والجريمةَ غَبًّا، ولذا فهْو كالخمورِ العتيقهْ.

فقد التزم المترجم بالمضمون، ووردت الألفاظ من غير زيادة أو نقصان (باستثناء كلمة «صفيقه» التي اقتضتها القافية)، وأسهم البحر الخفيف والقافية الغنيّة في نقل الإيقاع والتناغم؛ ولاءم الرِدْف (أي الياء، وهي حرف لين) الحرفَ المصوّتَ «i» في «abîme» و «crime» تمام الملاءمة.

كذلك أبيات أخرى من قصيدة «ما تقوله إلسا» (Ce que dit Elsa) للويس أراغون(٥٢):

CE QUE DIT ELSA

Tu me dis que ces vers sont obscurs et peut-être
Qu'ils le sont moins pourtant que je ne l'ai voulu
Sur le bonheur volé fermons notre fenêtre
De peur que le jour n'y pénètre
Et ne voile à jamais la photo qui t'a plu

ما تقوله إلسا

تقولينَ لي: هذِهِ الأبياتُ غامِضه
حَقًّا ولكنَّها أقلُّ مِمّا أُريدُ
سرَقْنا سعادَتنا فَلْنُغلِقِ الشُّبّاكَ خلفَها

---

(٥٢) المختار، ص ٣٩٧، ٣٩٩.

مَخافَة أنْ يُداخِلَها النَّهارُ
ويَحْجُبَ صورةً راقتْ لِعَيْنيكِ

فنلاحظ تطابق الألفاظ في تسلسلها، وتطابق التراكيب، واعتماد تفعيلات تشترك في الوَتِد الثابت الوارد في أوّلها (فعولن، مفاعلين، مفاعلتن) فتؤدّي إيقاعًا صاعدًا. وقد يستثني المترمّتون مثلي كلمة «لِعَيْنَيْكِ»، ولكنْ لا بُدّ الاعتراف بأنّ السياق يُقرّها لأنّه سياق صورةٍ محجوبة لا تُدْرَك إلّا بالنظر.

ولكنّ الالتزام الصارم بالوزن لا بُدّ من أن يؤدّي إلى زيادة من هنا، أو نقص من هناك. ولا شكّ أنّ المترجم يعي ذلك تمامًا؛ فهذه ضريبة الوزن والقافية، أي الصعوبة التي ارتضاها مِحكًّا، وأبى إلّا أن يُبارزها، فكانت له صولات وجولات، وكانت لها وثبات.

ويمكننا تتبّع أثر الزيادة والنقص اللذين قاد إليهما الوزن والقافية، في قصيدة «موت العشّاق» (La mort des amants) لشارل بودلير(٥٣):

LA MORT DES AMANTS

Nous aurons des lits pleins d'odeurs légères,
Des divans profonds comme des tombeaux,
Et d'étranges fleurs sur des étagères,
Ecloses pour nous sous des cieux plus beaux.

Usant à l'envi leurs chaleurs dernières,
Nos deux cœurs seront deux vastes flambeaux,
Qui réfléchiront leurs doubles lumières
Dans nos deux esprits, ces miroirs jumeaux.
Un soir fait de rose et de bleu mystique,

Nous échangerons un éclair unique,
Comme un long sanglot, tout chargé d'adieux;

---

(٥٣) المختار، ص ١٩-٢٠. يبدو ذلك في قصائد أخرى لسنا بصدد تسقّطها، فنذكر على سبيل المثال: «جسر ميرابو» (Le pont Mirabeau) لأبولينير (Apollinaire)، ص ٢٢٠-٢٢٢، ومن زياداتها: «يسري»، «آن الرحيل»، «لا أزول»، «لا يعود»، «تاهِر»، «تليد»... كذلك قصيدة «العاشقة» (L'amoureuse) لإيلوار (Eluard)، ص ٢٢١-٣٢٢، حيث يحوّل الإثبات إلى استفهام في اليت الثامن...

Et plus tard un Ange, entr'ouvrant les portes,
Viendra ranimer, fidèle et joyeux,
Les miroirs ternis et les flammes mortes.

موت العشّاق

لنا الأسِرّةُ مَلأى بالرّياحينِ خفيفةً، ولنا أرخى الدواوينِ
كأنّها القبرُ عُمْقًا، ثُمّ نحن لنا فوق الرفوفِ غريباتُ الأفانينِ
تزهو لنا وحدنا، تزهو على أفقٍ أبهى، وتَسكرُ من خَمْرِ التلاحينِ.

وفي سباقٍ إلى استنزاف ما بهما من الحرارة ناستْ في الشرايينِ
لَسوف يمتدُّ قلبانا على رحبٍ كمشعلين بآحاد الشعانينِ
فيعكسان بنفسينا ضياءهما؛ وإنّما النفسُ مرآة التلاوينِ

وفي مساءٍ بلون الورد ميعتُهُ وفيه من زرقةٍ صوفيّة اللّين
سنستحيلُ إلى طَرْفٍ نُبادِلُهُ كأنّه البرقُ فرديُّ العناوينِ،
كأنّه زفرةٌ حرّى على نَفَسٍ، قد أثقلتها وداعاتُ الحساسينِ.

وبعدها، بعدها، لا بدّ من مَلَكٍ يأتي فيفتح أبواب المساجينِ،
يجلي المرايا التي باخت طلاوتها ويبعثُ النار في الرُّمدِ الكوانينِ.

النصّ الفرنسيّ	النصّ العربيّ	التعليق
- fleurs	- أفانين.	- المقصود الأزهار لا الغصون الملتفّة.
	- ناست في الشرايين	- زيادة.
	- بآحاد الشعانين.	- زيادة.
- doubles lumières	- ضياءهما.	- لم تُنقل التثنية.
- miroirs jumeaux	- مرآة.	- لم تُنقل التثنية البارزة في الأبيات الفرنسيّة: ٦، ٧، ٨.
	- مرآة التلاوين.	- زيادة.
	- وَداعات الحساسين.	- زيادة.
	- المساجين.	- زيادة.
- fidèle et joyeux		- لم يُنقل.
	- الرُّمدِ الكوانين.	- زيادة.

وأمّا القضيّة الثالثة فموضوعها ما عاهد عليه روّاد طربيه نفسه من تنقيح وتهذيب وتشذيب لنصّه، من خلال إعادة نظر مستمرّة فيه منذ ما يزيد على ربع قرن، أي منذ بدأ برنامجه في الإذاعة الفرنسيّة، الذي تناول فيه الشعر الفرنسيّ[٥٤]. وهو ينتمي من هذه الناحية إلى تيّارٍ تمتدّ جذوره إلى أعماق التراث العربيّ من جهة، ومدرسةِ شاعر فرنسيّ محبّب إلى نفسه من جهة أخرى.

أمّا التيّار العربيّ القديم فتيّار طفيل الغنوي، وزهير، والحُطيئة، ومن بعدِهم الفرزدق. . . فخير الشعر في نظر هؤلاء هو الشعر الحَوْليّ المنقّح، أيْ الذي مضى على نظمه حَولٌ أو سنة. فقد ذُكر عن زهير بن أبي سُلمى أنّه كان ينظم القصيدة في أربعة أشهر، وينقّحها في أربعة، ويعرضها على صحبه في أربعةٍ، فلا يُظهرها للناس قبلَ حَوْلٍ كاملٍ[٥٥]. وأمّا الشاعر الفرنسيّ فهو بول ڤاليري وهو عند روّاد طربيه كما مرّ بنا في «عَلِيّ العِلّيِّين»[٥٦]. وقد شدّد على دور العمل التأليفيّ المنقّح، والجهد والمشقّة وطول العناء في توليد الأثر الأدبيّ[٥٧].

فلا يصحّ أن تُرْسَلَ الترجمة كما تجيء، فلا بُدّ من مراجعتها، وزيادة كلمة أو إسقاط أخرى، وتقديم عبارة أو تأخير أخرى، وطول موازنةٍ ورَوْز. ويشرح لنا هذا المذهب، ما في ترجمة روّاد طربيه من متانة لغويّة، فتتماسك الألفاظ فيما بينها، والجملةُ وأختها، كالبنيان المرصوص. ويؤدّي ذلك أحيانًا إلى شيء من الإغراب لا نجد بالضرورة أثره في النصّ الأصليّ. ومن ذلك، ما ورد في قصيدة لشارل غيرين (Charles Guérin) عنوانها: «سونة» (Sonnet)[٥٨]:

(٥٤) المختار، ص ٧، س ١٨- ص ٩، س ٤.
(٥٥) ابن رشيق، العُمدة، جـ ١، ص ١٣٣.
(٥٦) المختار، ص ٨، س ٤.
(٥٧) David Fontaine, *La poétique*, p. 80
(٥٨) المختار، ص ١٧٧-١٧٨.

SONNET

L'Amour nous fait trembler comme un jeune feuillage,
Car chacun de nous deux a peur du même instant.
«Mon bien-aimé, dis-tu très bas, je t'aime tant...
Laisse... ferme les yeux... Ne parle pas... sois sage...»

Je te devine proche au feu de ton visage.
Ma tempe en fièvre bat contre ton cœur battant,
Et le cou dans tes bras, je frissonne en sentant
Ta gorge nue et sa fraîcheur de coquillage.

Ecoute au gré du vent la glycine frémir.
C'est le soir; il est doux d'être seuls sur la terre,
L'un à l'autre, muets et faibles de désir.

D'un baiser délicat tu m'ouvres la paupière.
Je te vois et, confuse, avec un long soupir,
Tu souris dans l'attente heureuse du mystère.

سونة

يُرجفُ الحبُّ قوانا مثل أوراقٍ طريرهْ
فكلانا خائفٌ من لحظةٍ إحدى مثيرهْ.
«يا حبيبي – قلتِ همسًا – أنا أحببتك دِينا
دعْ... وأطبقْ ناظريكَ... اصمتْ... وكن قربي رزينا».

نارُ خدَّيكِ دليلٌ أنّني رهنُ بنانكْ،
صدغِي المحرورُ في خفقٍ على خفقِ جَنانكْ،
وأنا أهتزُّ إذْ عنقي بزنديك تفارهْ
فأُملّي جيدكِ العاريَ في لمس المحارهْ.

إسمعي اللّبلاب يهتزّ كما شاءَ الهواءُ.
يا لنعمانا وحيدينِ فقدْ هفَّ المساءُ
واحتوانا الصمتُ واسترخى بجسمينا اشتهاءُ.

قبلةً خفراءَ أعطي تفتح الجفنَ المخاترْ،
عندها ألقاكِ خجلى في الطويلات المزافرْ،
فتغيبين ابتسامًا بانتظار السرِّ سادرْ.

النصّ العربيّ (مواطن الإغراب)	النصّ الفرنسيّ
– أحببتكَ ذِينا .	- Je t'aime tant.
– إذا عُنقي بزنديكَ تَفارَه.	- El le cou dans tes bras.
– هفتّ المساء.	- C'est le soir.
– الجفنّ المخاتِر.	- M'ouvre la paupière.
– المَزافِر.	- Soupir.
– السرُّ سادِر.	- Mystère.

ولكنّ التنقيح لا يؤدّي حكمًا إلى الإغراب أو الكلفة. فبساطة الأصل بادية عادةً في النصّ العربيّ كما في قصيدة جول سوبرفيال (Jules Supervielle) : «صلاة للمجهول» (Prière à l'inconnu)[٥٩]:

PRIÈRE A L'INCONNU

Mon Dieu, je ne crois pas en toi, je voudrais te parler tout de même;
J'ai bien parlé aux étoiles bien que je les sache sans vie,
Aux plus humbles des animaux quand je les savais sans réponse,
Aux arbres qui, sans le vent, seraient muets comme la tombe.
Je me suis parlé à moi-même quand je ne sais pas bien si j'existe.
Je ne sais si tu entends nos prières à nous les hommes,
Je ne sais si tu as envie de les écouter,
Si tu as comme nous un cœur qui est toujours sur le qui-vive,
Et des orielles ouvertes aux nouvelles les plus différentes.
Je ne sais pas si tu aimes à regarder par ici,
Pourtant je voudrais te remettre en mémoire la planète Terre,
Avec ses fleurs, ses cailloux, ses jardins et ses maisons.
Avec tous les autres et nous qui savons bien que nous souffrons.

صلاة للمجهول

يا إلهي، أنا لا أُؤمن بك، ومع ذلك أُحبُّ أن أتحدَّث إليك؛
لقد تحدّثتُ إلى النُّجوم رغم أنّني أعرفها لا حياة فيها،
وإلى أحقر الحيوانات عندما كنت أعرفُ أنّها لا تجيبُ،

(٥٩) المختار، ص ٢٦١، ٢٦٣-٢٦٤.

وإلى الأشجار التي تستمرُّ خرساءَ كالقبر لولا هبوب الرِّياح.
لقد تحدَّثتُ إلى ذاتي وأنا لا أعرف هل أنا موجود.
أنا لا أدري هل تصغي أنت إلى صلواتنا نحن البشر،
أنا لا أدري هل تودُّ أن تستمع إليها،
وهل لك قلبٌ كقلبنا متنبّهٌ أبدًا،
وأذنان مفتوحتان لِلأنباء على اختلافها.
أنا لا أدري هل تحبُّ أن تنظر باتّجاهنا،
ومع ذلك فكم أحبّ أن أعيد إلى ذاكرتك كوكبَنا السيّار: هذه الأرض،
بزهورها وحصاها، وبساتينها وبيوتها
وبكلٍّ ما فيها، وبنا نحن الّذين نعرف أنّنا نتألّم.

فالنصّ العربيّ أمين للنصّ الفرنسيّ، لا تطالعك فيه عبارة صعبة، أو تركيب معقّد.

ومن ذلك قصيدة ناديا تويني: «بيروت»، التي تمتاز بالبساطة نفسها[٦٠].

BEYROUTH

Qu'elle soit courtisane, érudite, ou dévote,
Péninsule des bruits, des couleurs, et de l'or,
Ville marchande et rose, voguant comme une flotte,
Qui cherche à l'horizon la tendresse d'un port,
Elle est mille fois morte, mille fois revécue.
Beyrouth des cents palais, et Béryte des pierres,
Où l'on vient de partout ériger ces statues,
Qui font prier les hommes, et font hurler les guerres...

بيروت

بيروتُ كوني مَنْ تكونينَ - عاهرةً، علّامةً، تقيّةً،
جزيرةَ الضّجاجِ والألوانِ والذّهبِ،
مدينةً ورديّةً متّجرةً

(٦٠) المختار، ص ٥٩٠.

تمخرُ عبَّ اليمِّ كالأُسطول
تبحثُ في الآفاق عن مرسىً حنون
تموتُ ألف مرّةٍ تقومُ آلاف المراز.
بيروتُ في قصوركِ المئاتُ،
بيريتُ في حجارةِ القدامى
حجارةٍ يرتادها الفنُّ
ينحتها لسجدةِ الرجالِ وصيحةِ الحروبْ...

لقد حاولت في ما تقدّم أن أضع مختار الشعر الفرنسيّ في الميزان، مبيّنًا ما له، وما عليه، موضحًا أبعادَ المحاولة وحدودَها. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذا الكتاب يسدّ ثُغْرَةً في مكتبتنا العربيّة لسببين. أمّا أوّلهما فتعريفه القارئ العربيّ بالأدب الفرنسيّ، ولا يخفى أنّ اللغة الفرنسيّة رسولة ثقافةٍ قلّما يؤمّنها غيرها من اللغات الأوروبيّة، لمعطيات تاريخيّة وحضاريّة لا مجال للخوض فيها الآن؛ ومن شأن ذلك توسيع آفاق القارئ العربيّ الثقافيّة. وأمّا ثانيهما فوضعه بمتناول القارئ، والباحث في الأدب العربيّ، أو الأدب المقارن، أو الترجمة، نصوصًا في غاية الأهمّيّة، التزم فيها صاحبُه منهجًا صارمًا في الاختيار، والعرض، والترجمة.

ويلفتنا في ذلك أمران: أوّلهما تضلّعه العميق من الثقافتين واللغتين، وامتداد جذوره من التراث العربيّ القديم إلى الأدب الفرنسيّ المعاصر والحديث، وتمكّنه من ضروب القول فيهما. وثانيهما هذا العزم على إلزام النفس بصعاب الأمور، ليأتي الفوز ألذّ وأشهى. فأبى إلّا اعتمادَ الوزنِ والقافية في نقل الشعر، وجعل تنقيح ما نقل دأبه وديدنه، متلافيًا قدر المستطاع ما قد ينتج من هاتين الضرورتين من زيادة أو إسقاط، أو تعديل في مستوى الألفاظ المستعملة.

منذ مدّة ليست بقصيرة ونفسي الأمّارة بالسوء تحدّثني قائلةً: ويحكَ، لقد سئمتُ ما يُنشر ويُذاع، ويئستُ من الترجمة، والمترجمين، وأدعيائها، والمتطفّلين عليها، ومدارس الترجمة ومعاهدها التي تَبيض

وتُفرِّخُ في كلّ شِعب وزاوية، وتخرّج من المترجمين النابهين مقدار ما تخرّجه كلّيات آدابنا من الشعراء النابغين. ولكنّ كتابك - يا سيّدي - أعاد إليّ الأمل، فشرح صدري، وقرّت به عيني.

لقد تصدّيتَ لأمر لا يُبلغ إلاّ بشَقّ الأنفس، ودونَه خَرْط القَتاد: وهيهاتِ أن يعرف الشوق إلّا مَن يكابدُه! فاقتحمتَه راكبًا كلّ صعب وذَلول، ومارستَه، وداورتَه، والتمستَ السبلَ مستفرغًا طاقتك. فأنفقتَ وقتًا طويلًا في الغوص على غوامضه، وأمعنتَ في التنقيب، وتقصّيت في التدقيق، ولَعَمْري ماذا يُراد منكَ ومن العلم فوقَ هذا؟

نجيب نصّار
شيخ الصحافة العربيّة في فلسطين

الدكتور قسطندي شوملي*

عصره

عاش الشيخ نجيب نصّار (١٨٧٣-١٩٤٨) في حقبة تعتبر من أبرز حقبات تاريخنا الحديث وأهمّها. فلقد كان النصف الأوّل من هذا القرن غنيًّا بالأحداث السياسيّة والفكريّة والاجتماعيّة، إذ تميّز من الناحية السياسيّة بالتململ العربيّ ضدّ السلطة العثمانيّة ممّا أدّى في النهاية إلى ولادة الثورة العربيّة الكبرى، وصارت المطامع الاستعماريّة تظهر جليّة للعرب، وبدأت المطامع الصهيونيّة بإقامة وطن قوميّ لليهود على أرض فلسطين، إضافة إلى الحرب العالميّة الأولى وما جرّت من ويلات ونكبات. أمّا من الناحية الفكريّة فقد تميّزت بداية هذا القرن باليقظة العربيّة، وتجلّى ذلك بإقامة الجمعيّات وانتشار الصحف والمجلاّت وكثرة الاجتهادات السياسيّة القوميّة، والنهضة الثقافيّة، والتأثّر بالغرب والانفتاح عليه وعلى حضارته وفكره. ولأنّ الأدب كائنٌ حيّ يتأثّر بما حوله، فكان من الطبيعيّ أن تنعكس هذه الأمور مجتمعة فيه، على اختلاف ألوانه وأجناسه، وكان من الطبيعيّ أيضًا أن تنهض فيه ألوان جديدة هي وليدة هذه الظروف. أمّا من الناحية الاجتماعيّة فعمّ البؤس وخيّم الفقر على

(*) أستاذ في جامعة بيت لحم.

السواد الأعظم نتيجة للسياسة العثمانيّة، خاصّة أيّام الحرب الأولى، واستتبع ذلك هبوط في الأخلاق والعلاقات والقيم.

نشأته وثقافته

كان نجيب نصّار الملقّب بشيخ الصحافة الفلسطينيّة، من طلائع الصحفيّين والكتّاب والمبدعين في النصف الأوّل من هذا القرن، وتميّزت شخصيّته بانفتاح الذهن وسعة الأفق والاطّلاع على الآداب العربيّة والعالميّة، وكان مرتبطًا بمجمل الأحداث السياسيّة أشدّ الارتباط، تنقّل في الوطن العربيّ راكضًا وراء قضيّة حرّيّة الأمّة العربيّة جمعاء واستقلالها. وتقلّب في أعمال مختلفة ونشاطات سياسيّة ووطنيّة لا حصر لها، قبل أن يستقرّ مُنشِئًا صحيفة الكرمل ومطبعتها، والتي أعطاها ربع قرن من حياته. وقد ولد نجيب نصّار في قرية عين عنوب في لبنان عام ١٨٧٣، ودرس الابتدائيّة في الشويفات، وأتمّ تعليمه الثانويّ في سوق الغرب، والتحق بالجامعة الأمريكيّة في بيروت حيث درس الصيدلة والعلوم السياسيّة. وعمل في الصيدلة في مدينة طبريّا في المستشفى الأسكتلنديّ، ثمّ انتقل إلى سلك التعليم في القدس وعلّم في مدارسها المختلفة، وغادرها بعدئذ إلى حيفا لاحقًا بإخوته إبراهيم نصّار صاحب فندق نصّار، والدكتور أسبير نصّار ورشيد نصّار صاحب صيدليّة نصّار في حيفا أيضًا. وسكن في مدينة حيفا حتّى سنة ١٩٤٤، انتقل بعدها إلى بيته في بيسان، وهناك أصيب بمرض رئويّ حادّ ونقل إلى المستشفى الإنجليزيّ في الناصرة، وتوفّي في اليوم الثالث من آذار سنة ١٩٤٨ ودفن في مقبرة الروم الأرثوذكس في الناصرة.

كان نجيب نصّار قصير القامة يميل إلى البدانة، ويلبس طربوشًا مائلًا إلى الأمام على طراز طرابيش تجّار بيروت. وكان موظّفو الحكومة والبلديّة يكلون إليه قضاياهم، واشتغل بالأراضي وكان قريبًا من الفلاّحين. وكان قد يئس من العيش في ظلّ الحكم التركيّ، فقرّر الهجرة إلى بلاد أخرى. ولكن لمّا أعلن الدستور عام ١٩٠٨، قرّر البقاء في البلاد، وأسّس صحيفة الكرمل

وكرّسها لمهاجمة الاستيطان. ويصف الباحث عمر الصالح البرغوتي في صحيفة مرآة الشرق[1] نجيب نصّار فيقول:

«... رَبِي في حضن أبيه، فلقّنه الرجولة، ودرّبه على الفتوّة، وبعث به إلى المدرسة في القدس، فأخذ شهادتها وتعيّن معلّمًا في إحدى مدارسها، ثمّ شرهت نفسه إلى ما أبعد مدى من التعليم، فصار ترجمانًا للسيّاح، فوجد في هذه الصنعة الجديدة لذّة في العمل وسعة في المكان، فاسترسل لها، ثمّ هجرها وعكف على معاطاة الزراعة، واختلط بقبائل البدو الرحّالة وأبناء القرى والبوادي فارتاح لتلك المعيشة، فكان يَقري ويُقري، ويضيف ويضاف. وكان عنده من الحرّاثين والمزارعين والقطّارين عدد وافر. وكان يجمع ويوزّع ويجود ويربح كأنّه منهم، فاقتبس لهجتهم الكلاميّة، واقتنى بعض الجياد العربيّة وتأنّق في سروجها، وعاشر الطبقات المختلفة وتغلغل في معرفة أخلاق الفلاّح حتّى وصل إلى ذريرات دماغه وتقاليده. تعاطى المحاماة فرافع ودافع ونصر الحقّ ونكس أعلام الباطل.. كان محاميًا ثمّ انصرف من المحاماة إلى الحرف الحرّة أيضًا. خاض خضمّ الصحافة وشرع في تأسيس جريدة **الكرمل**، فصادف إقبالًا من الناس وانتشرت جريدته بسرعة وهي التي نبّهت الناس إلى الأخطار الصهيونيّة، وكيف كان الصهيونيّون يغمزون اقتطاع فلسطين عن البلاد العربيّة لتأسيس حكومة يهوديّة فيها... إنّ أكثر تجّار الوطنيّة اليوم كانوا يهزأون منه آنذاك. تقلّب طَوال حياته في أحضان المهن الحرّة، وكان إذا لم يصادفه التوفيق في ناحية هجرها إلى أخرى، حتّى استقرّ في مهنة الصحافة الشريفة. فهو لم يعش اتّكاليًّا ولم يتربَّ على «طلامي» دير الروم، ولم ينبت في محيط سافل فعاش موفور الكرامة... إتّهم زمن الحرب بأنّه عربيّ فاختفى، ترجم كرّاسه في الصهيونيّة، أوّل مَن نبَّه على غرس الأشجار، لغته ركيكة فهي لا تزال منذ صدور أوّل عدد **الكرمل** إلى يومنا هذا في مستوى واحد».

---

(١) جريدة **مرآة الشرق**، ٢٢ أيلول ١٩٢٧، العدد ٥٢٥.

وهكذا نرى أنّ نجيب نصّار كان واسع الاطّلاع والثقافة ومن مركّبات شخصيّته ارتباطه بالأرض والناس، والتنقّل في القرى والمدن والعشائر البدويّة ومشاركتهم حياتهم وهمومهم وقضاياهم القوميّة والوطنيّة. كما وقف في وجه السلطة العثمانيّة، الأمر الذي ميّز طلائع الحركة الوطنيّة الحقيقيّين في تلك المرحلة الحسّاسة، إضافة إلى وقفته في وجه المطامع الصهيونيّة بفلسطين. ولقد صدق نجيب نصّار في كلّ تحذيراته وكذب كلّ أولئك الذين قنّعوا الاستعمار البريطانيّ بقناع صديقتنا بريطانيا.

لقد عاش نجيب نصّار وأصدر جريدته **الكرمل** في الفترة نفسها التي عاش فيها عيسى العيسى الذي أصدر جريدة **فلسطين**، والتي تعتبر بحقّ أمّ الجرائد الفلسطينيّة. وإذا أراد الباحث أن يذكر أهمّ صحف فلسطين في مطلع هذا القرن، فإنّه يذكر صحيفة **فلسطين** في يافا، وجريدة **الكرمل** في حيفا، وجريدة **مرآة الشرق** التي كانت تصدر في القدس. ويقارن عجاج نويهض بين صاحب **الكرمل** نجيب نصّار وصاحب **فلسطين** عيسى العيسى فيقول:

«بين الرجلين، عيسى العيسى ونجيب نصّار نقاط تشابه ثمّ نقاط لا تشابه. أمّا المتشابهة فهي أنّ كلًّا منهما الفارس المعلّم في مبارزة الصهيونيّة من قبل إعلان الدستور العثمانيّ، ثمّ بعد ذلك اطّرادًا إلى آخر الشوط. هذا في حيفا وذاك في يافا من ثغور فلسطين. كلاهما تعرّض للنقمتين، نقمة اليهود ونقمة الأتراك، في سبيل فلسطين الحبيبة. أمّا نقاط الاختلاف فهي أنّ نجيب نصّار - وهو لبنانيّ الأصل - كان يرى أنّه يجب أن يكون من الممكن استمالة الإنكليز إلى وجهة النظر العربيّة في فلسطين، وعيسى العيسى كان على غير هذا الرأي. وفي حين كان عيسى العيسى شاعرًا، إلى جانب فنّه الصحفيّ، كان نصّار لا يعنى بغير النهضة الصحفيّة المجرّدة، فلم يرَ نفسه أنّه قد خلق لشعر أو أدب، بل لمقارعة اليهود. ثمّ إنّ نصّار مات ولم يشهد النكبة إذ كانت وفاته في الناصرة أواخر ١٩٤٧، في حين أنّ عيسى العيسى شهد النكبة كلّها... وشرب كأسها حتّى

الشمالة. وعيسى العيسى نفي إلى الأناضول خلال الحرب الأولى، أمّا نصّار فإنّه قد توارى عن الترك في الغور مدّة سنتين، ثمّ لمّا سئم حياة التواري في الأغوار والبراري، وكان مطلوبًا من السلطة العسكريّة التركيّة، اتّصل بأصدقائه الخُلَّص وعلى أيديهم سلّم نفسه، فسجن في دمشق حتّى انتهت الحرب ووقع الاحتلال. ثمّ عاد إلى حيفا واستأنف إصدار الكرمل مرّة في الأسبوع، على غرار عيسى بإصداره فلسطين في يافا مرّة في الأسبوع. ولنجيب نصّار عدّة مؤلّفات في الصهيونيّة وكتاب في الزراعة الجافّة ورواية مفلح الغسّانيّ حكى فيها قصّة شدائده لمّا كان في الغور وقت الحرب. هو صخرة صمّاء من صخرات العرب في وجه الصهيونيّة على الأقل ٥٥ سنة، وكذلك عيسى العيسى. فإذا ما ذكرت صحيفتان ناقمتا اليهود مناقمة مُرّة أمدًا طويلًا، كانت الكرمل وفلسطين في الطليعة»[٢].

آثاره وأدبه

ألّف نجيب نصّار عدّة كتب باللغة العربيّة منها: مجموعة من الروايات وهي رواية مفلح الغسّانيّ ورواية في ذمّة العرب (١٩٢٠) ورواية شمم العرب ورواية الأميرة الحسناء، ومنها كتب مثل: الرجل وهو يدور حول حياة الملك عبد العزيز آل سعود، والزراعة الجافّة (١٩٢٧) وهو ترجمة لكتاب العالِم الزراعيّ الكبير جون ودتو رئيس كلّيّة أتوا الزراعيّة، والقضيّة الفلسطينيّة والصهيونيّة، فقد قام بترجمة مادّة الصهيونيّة من دائرة المعارف اليهوديّة. ونشر في العام ١٩٢٠ سلسلة مقابلات مهمّة تحت عنوان الصهيونيّة، تاريخها وغرضها وأهمّيّتها ونشر هذه المقالات في ما بعد كتابًا مستقلًّا على حسابه. إستيقظت روحه الوطنيّة المرهفة على الأخطار المحدقة بفلسطين، وراح يؤكّد أنّ المعركة هي معركة على أرض الوطن، وقام بحملة إعلاميّة فكريّة مهمّة إذ نشر المقالات في المقطّم

(٢) عجاج نويهض: رجال من فلسطين، بيروت، منشورات فلسطين المحتلّة، ١٩٨١، ص ٣٠.

المصريّة ولسان الحال اللبنانيّة، داعيًا العرب إلى اليقظة، مؤكّدًا أنّ الخطر الذي يهدّد فلسطين يهدّد العرب قاطبة أرضًا وكيانًا ومستقبلًا.

وتظهر آراء نجيب نصّار من خلال روايتين خلّفهما لنا إبّان الحرب العالميّة الأولى وبعدها، هما: **مفلح الغسّانيّ وفي ذمّة العرب**. وكانت القصّة فنًّا جديدًا في فلسطين، ولم يُظهر كتّاب القصّة في تلك المرحلة المبكرة عناية كافية بشكلها الفنّيّ، وذلك لقلّة الموروث القصصيّ، ولكون القصّة في تلك الفترة تهدف إلى التسلية والترفيه أو التعليم والوعظ والتثقيف. ولقد دفع نجيب نصّار إلى كتابة القصّة ثلاثة أمور: شيوع القصّة الترفيهيّة التعليميّة المسلّية في مصر وغيرها من البلاد العربيّة، ولفت نظر قرّاء صحيفة **الكرمل** إلى الموضوعات السياسيّة التي كان يكتبها بجرأة كبيرة مدافعًا بها عن الوطن، إضافة إلى التصريح بما لم يكن يستطيع التصريح به في مقالاته السياسيّة الصحفيّة. وتشهد روايتا **مفلح الغسّانيّ وفي ذمّة العرب** على نبوغ نجيب نصّار فكريًّا وأدبيًّا. وكان في روايته الأولى قد وقف موقفًا توفيقيًّا خاطئًا، فكتب الثانية ليصرّح بقوميّته وبشجاعة أبناء دينه.

«تستحضر الرواية الأولى **مفلح الغسّانيّ** فترة الحرب العالميّة الأولى، وتجري في أماكن عديدة جدًّا. وتبدأ بالطريقة التقليديّة وهي أن يأتي الرسول لينذر. ويظهر هنا مفلح في بداية الرواية رجلًا مثقّفًا ومفكّرًا مجرّباً ومحبًّا لوطنه وشعبه. ويدعو إلى تكاتف العثمانيّين والعرب لردع الخطر الداهم، ورغم ذلك يُلاحق وتتعرّض حياته للخطر فيضطرّ إلى الاختباء، ويختار الناصرة وبيت كامل قعوار بالذات. وهنا تبدأ الأحداث بالتوالي سريعًا، ونتعرّف إلى عدد كبير من الشخصيّات الفاعلة الحقيقيّة على الساحة العربيّة والعثمانيّة عامّة، وعلى الساحة النصراويّة خاصّة. وفي غمرة هذه الأحداث المثقلة بالشخصيّات، نقف على آراء مفلح العامّة وذلك من خلال تصريحات شخصيّة أو من خلال تصريحات الشخصيّات الأخرى. والرواية لا يجمع بين أجزائها حدث محوريّ واحد، بل تحتوي على مجموعة من الأحداث المتلاحقة لا يجمع بينها سوى شخصيّة البطل

مفلح. وهي تظهره رجلًا عبقريًا إيديولوجيًا، يفهم السياسة جيّدًا بكلّ أبعادها وملابساتها، ويجاهر بآرائه بجرأة نادرة. والرواية الثانية في ذمّة العرب تشبه الروايات التاريخيّة. ولقد كتبها نصّار بعد الحرب الأولى، مع أنّه ذكرها في رواية مفلح الغسّانيّ خلال إقامته في الناصرة. والرواية تركّز على حادثة تاريخيّة مشهورة هي موقعة «ذي قار» في القرن السابع، فيوظّفها الكاتب لخدمة هدف قوميّ. وهو يؤكّد في هذه الرواية دور العرب المسيحيّين في بثّ الروح القوميّة، وفي رفع ذكر العرب وفي إخلاصهم لعروبتهم. ويقتطع الكاتب هذه الحادثة التاريخيّة ليشيد عليها رسالة تعليميّة وعظيّة تقول: «أيّها العرب اتّحدوا كما فعلتم يوم ذي قار، عندئذ تفرضون هيبتكم». وللرواية أبعاد فلسفيّة تدور على العدل والمساواة والتضامن والقوّة والمحبّة والإيثار والتواضع»[٣].

«واشتهر نجيب نصّار بجدّيّة أبحاثه وعمقها وبصلب مبادئه ومواقفه السياسيّة الواضحة، وكان أوّل مَن أقام نقابة للأدباء، وقد تألّفت في حيفا بمقتضى نظام جمعيّة النهضة الاقتصاديّة العربيّة المعترف بها من الحكومة باسم «حلقة الأدب». وحلقة الأدب هذه غايتها مناصرة الأدب ونشر الآداب بكلّ طريقة ممكنة، ومحاربة الفساد وسوء الأخلاق. كما كانت تهدف إلى أن تسدّ فراغًا كبيرًا في أجواء مدينة حيفا الأدبيّة وتنشئ رابطة بين الأدباء، وأن تشجّع الخطابة وتدرّب لحيفا خطباء تكوّن فيهم الكفاءة، وأن تنظر في نقائص مجتمعنا الأدبيّة، وتعمل على التنبيه إليها والحضّ على استئصالها بواسطة خطب عموميّة أو مقالات تدرج في الصحف السيّارة، وأن تنظر في التعليم البيتيّ والمدرسيّ وتنبّه إلى القصور فيه، وأن تهتمّ بنشر الكتب الأدبيّة وترويجها، وأن تقف على أخبار كلّ أديب يمرّ بحيفا أعربيًّا كان أم أجنبيًّا وتسعى للانتفاع بعلمه وأدبه، وأن تنظر في أمر حياة الشبيبة فتكتب المقالات عنها، وأن تشرف على ما تنشره الجرائد والمجلّات حينًا بعد حين في نشر مقالات تحضّ على إجلال مكان القلم

(٣) حبيب بولس: «مع نجيب نصّار في روايتيه مفلح الغسّانيّ وفي ذمّة العرب»، ندوة، الناصرة، ٢٣-٣-١٩٩٠.

وصيانة منزلة الأدب كلّما رأت اقتضاء ذلك»(٤).

وكتب نصّار مجموعة من الرسائل تحمل عنوان **رسائل صاحب الكرمل** نشرها وليد خليف في كتاب العام ١٩٢٢(٥). ورسائله هذه هي أقرب إلى أدب الرحلات عند العرب منه إلى أيّ نوع أدبيّ آخر، وفيها يبدي الكاتب رأيه في عدد من الأمور والقضايا التي رآها وفحصها بدقّة، وذلك من خلال تجواله في أنحاء فلسطين وشرقيّ الأردنّ بين السنوات ١٩٢٢ و١٩٢٥، ولقد نشر الكتاب تباعًا في جريدته بين هاتين السنتين. وهي نتاج رحلة ميدانيّة قام بها في أرجاء فلسطين والأردنّ، ومَن تصفّح هذه الرسائل وجد أنّها ذات شريط أنطولوجيّ واسع يشمل جوانب عديدة متنوّعة من حياتنا في تلك المرحلة. كما تكوّن مرجعًا للعديد من الدارسين على تنوّع اهتماماتهم واختلاف تخصّصاتهم. كما يجد فيها القارئ العديد من الفوائد والإشارات إلى قضايا وموضوعات، لم يلتفت إليها الكثير ممّن أرّخوا لفلسطين بين الحربين. وتؤلّف هذه الرسائل مرجعًا حيًّا صادقًا لحقبة تاريخيّة مهمّة من حياة فلسطين ما زالت تحتاج إلى الدراسة والبحث، وكان القصد من هذه الجولات في المدن والقرى تدوين المشاهدات والملاحظات لتصبح وثيقة مهمّة لمَن يريد أن يتعرّف إلى البلاد وأجوائها ومشاكلها في ذلك الحين. كما كان القصد أساسًا التوعية من الخطر الصهيونيّ والمطامع الأجنبيّة. وفي ما يلي نموذج من هذه الرسائل: يقول تحت عنوان **الحقيقة الجارحة**:

«من أشدّ الأمور إيلامًا أن يضطرّ الإنسان إلى التصريح بحقائق جارحة خدمة للمصلحة والتاريخ والحقيقة التي تحاشينا التصريح بها في ما مضى، ونضطرّ إلى المجاهرة بها اليوم، وهي أنّنا في جهادنا مدّة سبع عشرة سنة وجدنا أنّ معظم الحركات الوطنيّة التي حاولنا أن نقوم بها مع الوجهاء والمتزعّمين في المدن، كانت تفشل، وأنّ المتعلّمين إلى الآن لم يتّخذوا لهم موقفًا صريحًا، بل تراهم دومًا يتردّدون أو بعبارة أخرى

(٤) جريدة الكرمل، ٢٧ أيلول ١٩٢٢.
(٥) وليد خليف: رسائل صاحب الكرمل، الناصرة، ١٩٩٢.

يقدّمون رجلًا ويؤخّرون أخرى، ولم يقوموا بعد بأعمال تستجلب الأبصار أو تنعش الآمال ليثق الشعب بهم. ولذلك قرّرنا لمّا صمّمنا على القيام بهذه الرحلة، أن نزور بعض القرى في كلّ قضاء لنتعرّف إلى القرويّين وأحوالهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة، ونقف على نفسيّاتهم ونرشدهم إلى ما نعتقده صالحًا لهم، ونستوحي منهم المادّة الضروريّة لعملنا الصحافيّ ولنعلم إذا كان يمكن أن نعمل وإيّاهم»[٦].

«هذا وإنّ قيمة هذه الرسائل لا تكمن في كونها تشمل قطاعات واسعة من حياة الشعب الفلسطينيّ، بل إنّها تكمن في طريقة العرض والوصف والمعالجة. يتطرّق نجيب نصّار إلى عدد من العادات والتقاليد الشعبيّة والدينيّة التي كانت شائعة في فلسطين آنذاك، كما إنّه يصف حياة البدو بحلوها ومرّها وحياة الفلاّحين بحسناتها وسيّئاتها، وكذلك يذكر أسماء عدد من الرياديّين في حياتنا في عدد من المجالات العلميّة والعمليّة، هذا فضلًا عن وصفه الأسواق والمتاجر ودعوته إلى الوحدة والتكاتف والتسامح. ويجد القارئ في الرسائل شرحًا وافيًا للحالة الاقتصاديّة التي كانت في فلسطين والوضع الماديّ المترديّ وأسبابه وطرق العلاج والحلّ، كما يقف على حالة المواصلات العامّة والطرق والجمعيّات الاقتصاديّة وحالة الزراعة وطرقها وأنواعها، وكذلك التجارة وأساليبها وما يتعلّق بها. وكي تكون الصورة واضحة يعقد الكاتب مقارنات كثيرة مع حالة المستوطنات اليهوديّة الجديدة التي أقيمت حديثًا على أرض عربيّة. ونجد في الرسائل وصفًا لحالة المدارس وأوضاعها ونواقصها، وشرحًا عن التعليم وأساليبه وأنواعه وطرقه وعن المدرّسين الوطنيّين وعن عدد الطلاّب والطالبات والموضوعات التدريسيّة وعن اهتمام السلطة بذلك. كما أنّ الكاتب يذكر مفصّلًا الحالة الثقافيّة العامّة سواء أفي ذكره المسارح والتمثيل كان ذلك أم في ذكره المكتبات وما شابه. كما نجد وصفًا للحالة الصحّيّة في حينه كالنظافة والصحّة العامّة

---

(٦) وليد خليف: **رسائل صاحب الكرمل**، ص ١١٧-١١٨.

والعيادات والمستشفيات والأطبّاء. وتحتوي الرسائل على معلومات وفيرة عن المواقع الفلسطينيّة، حيث إنّ الكاتب يذكر الأحداث التي مرّت عليها عبر التاريخ. كما نجد ذكر عددٍ كبير من القرى وعائلاتها ورجالاتها وأهمّيّة مواقعها. وتحفل الرسائل أيضًا بالنقد والاحتجاج والإشادة، إلى مواقف وطنيّة متعدّدة فيها الكثير من نقد السلطة ورجال الشرطة وبائعي الأرض والخونة والعملاء الذين باعوا ضمائرهم من أجل المال، كما فيها حثّ لأصحاب الضمائر الحيّة كي يستيقظوا من آفة الخمول ليباشروا مهمّاتهم الوطنيّة علّهم ينقذون بذلك البقيّة. ومن اللافت للنظر أنّ نجيب نصّار بنى رسائله بناء جيّدًا، فهو يتناول كلّ مدينة أو قرية زارها على حدة، يشرح في البداية الوضع السائد وقد يقدّم نبذة تاريخيّة ثمّ ينتقل لذكر الإيجابيّات ويشدّد عليها ثمّ السلبيّات وينفر منها، ثمّ يأتي بالحلّ. هكذا كتب عن عكّا وعن بيسان والناصرة ونابلس وسائر المدن في فلسطين»(٧).

«ولقد التقى نجيب نصّار خلال هذه المسيرة الميدانيّة في أرجاء فلسطين وشرق الأردنّ، شاعر الأردنّ مصطفى وهبي التلّ الملقّب بـ«عرار»، ووجد لديه ميولًا تشبه ميوله، ولمس الشاعر «عرار» في جريدة الكرمل جرأة في الدفاع عن الحقّ وصراحة في تحذير العرب من الصهيونيّة البغيضة والطائفيّة المقيتة. وقام «عرار» ونصّار بالتبشير بالقوميّة العربيّة والتحذير من قوى الاستعمار، ولقد زارا الناصرة العام ١٩٢٢ لهذا الغرض ونصحا فئات فيها أن تترك سياسة الإتجار بالدين. وكان نصّار قد أسّس في العام ١٩١٨ الحزب العربيّ في مدينة الناصرة، ولمّا ذهب إلى مدينة نابلس من أجل تأسيس فرع لحزبه، تصدّى له الحاكم البريطانيّ وأرغمه على العودة إلى الناصرة مشيًا على قدميه. وفي العام ١٩٢٤ ذهب نجيب نصّار مع «عرار» إلى مدينة الكرك في شرق الأردنّ وشرعا في الدعوة إلى القوميّة العربيّة ومناجزة الاستعمار»(٨).

---

(٧) حبيب بولس: **رسائل صاحب الكرمل**، ندوة، الناصرة، ٢ نيسان ١٩٩٢.

(٨) يعقوب العودات: **من أعلام الفكر والأدب في فلسطين**، القدس، دار الإسراء، ١٩٩٢، ص ٦٣٢-٦٣٥.

وَلِيَدعم نصّار القول بالعمل ولِيُسجِّل على القرطاس صرخاته المدوّية، أسَّس جريدته **الكرمل** العام ١٩٠٨، وكانت هذه الجريدة هي مشروع حياة نجيب نصّار بلا شكّ. بثّ فيها مبادئه وآراءه السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة النيّرة، وكان لها ملفّ خاصّ في وثائق الحركة الصهيونيّة كما كان ملفّ خاصّ لنجيب نصّار نفسه. وصحيفة **الكرمل** هي من أقدم الصحف الفلسطينيّة، وصدر العدد الأوّل منها بتاريخ ٢٧-١-١٩٠٨. وكانت تصدر مرّة واحدة في الأسبوع حتّى العدد ٧٥ الذي صدر بتاريخ ٦ آب ١٩١٠، إذ أصبحت تصدر مرّتين في الأسبوع يومي الثلاثاء والجمعة. وكانت تصدر بمقياس ٣٧ ب ٢٦ سم واعتبارًا من العدد ٤٢ أصبحت تصدر بمقياس ٤١ سم ب ٢٧ سم. ويقول جميل البحري في كتابه **تاريخ حيفا** الصادر سنة ١٩٢٢: **الكرمل** جريدة عربيّة تصدر مؤقّتًا مرّتين في الأسبوع لصاحبها السيّد نجيب نصّار واشتراكها في فلسطين ١٢٥ قرشًا مصريًّا و١٥٠ في الخارج». وحاول أوّلًا التوفيق بين العرب والترك تفاديًا للثغرات التي تهدف الصهيونيّة العالميّة والدول الغربيّة إلى إحداثها في هيكل الرجل المريض، وإجهازًا على الإغراءات الصهيونيّة للمسؤولين الأتراك بملايين الدنانير وعشرات الحسناوات وإقناعهم بمحاسن قيام «دولة إسرائيل» في قلب فلسطين قلب العالم العربي، إذ إنّ في قيامها مزايا للأتراك لا يحصرها عدّ، كشطر العالم العربيّ وتفتيت وحدته، وفصل فلسطين عن مصر وسورية ولبنان والعراق وسائر البلاد العربيّة، والحيلولة دون اتّصال العرب بعضهم ببعض جوًّا وبرًّا وبحرًّا. «فكان في كلّ عدد من أعداد **الكرمل** ينبّه إلى الخطر الصهيونيّ، ولكنّ صيحاته لاقت السخرية والاستهزاء. ومن فرط سذاجة عرب ذلك العهد لقّب الكثيرون نصّارًا بمجنون الصهيونيّة»[٩]. وكانت هذه الجريدة انتفاضة ثقافيّة سياسيّة أقضّت مضجع الحاكم التركيّ، وواصلت

(٩) يعقوب العودات: من أعلام الفكر والأدب في فلسطين، ص ٦٣٢.

الصدور حتّى الحرب العالميّة الأولى، إذ اضطرّ نصّار إلى التنكّر والهرب من بطش الحاكم التركيّ الجلاّد جمال باشا. فقد دعا نصّار إلى ثورة عربيّة توحّد الهلال والصليب لإقامة دولة عربيّة قوميّة حديثة. ولقد اكتسبت الجريدة شعبيّتها في صراحة موقفها ووضوح توجّهها ولم تتعرَّض أبدًا للأمور الفرديّة والشخصيّة ولم تفتح الباب للمهاترات الكلاميّة.

«ومنذ صدور الكرمل في ٢٧-١٢-١٩٠٨ وحتّى صدور العدد الأخير يوم ٢-٨-١٩٤١ في عددها رقم ٣٤٢١ مع إسقاط خمسة أعوام احتجبت فيها لنشوب الحرب العالميّة الأولى، لا نجد فرقًا واحدًا لجهة الطباعة والتبويب والتحرير والأغلاط المطبعيّة واللغويّة الكثيرة. فلم تجذب صورة الصحيفة الخارجيّة القرّاء، والورق الذي طبعت عليه مدّة ثلاثين سنة يكاد يكون من النوع نفسه، وكذلك الأحرف لم تتغيَّر، وهي في ذلك لم تستطع أن تباري صحيفة جذّابة كصحيفة فلسطين، إضافة إلى أنّ أسلوب نصّار كان ركيكًا وغير مصقول»[١٠]. كما أنّ نجيب نصّار نفسه يعترف بهذه الهفوات: «كانت مطبعته تتألّف من غرفتين صغيرتين وعدّة جوارير للحروف ويشتغل فيها عاملان. لم يكن لها مراسلون يعملون فيها وكانت معظم الكتابات فيها من إعداد رئيس التحرير أو الهواة أو الأصدقاء. وكان هو نفسه الذي يحرّر الجريدة وينضّد حروفها ويعمل على توزيع نسخها وكتابة عناوين مشتركيها، وكانت الكرمل شبيهة بالصحف الأخرى التي عايشتها في القدس، بلا تبويب ولا هيئة تحرير ولا مراسلون يعملون فيها، وإن كان هناك مخبرون متطوّعون كثر في مختلف المناطق الفلسطينيّة. ويظهر أنّ نفوذ الجريدة أخذ في الهبوط من سنة ١٩٢٩، فانقلبت إلى جريدة مملّة، ولم يستطع صاحبها أن ينافس الجرائد العربيّة الحديثة التي أخذتْ تتطوّر وتتحسَّن في عهد الانتداب البريطانيّ وتظهر بحلّة جديدة غير الحلّة العثمانيّة القديمة»[١١]. وعند نشوب الحرب

---

(١٠) يعقوب يهوشع: تاريخ الصحافة العربيّة الفلسطينيّة، حيفا، شركة الأبحاث العلميّة، ١٩٨١ ص ٤٣٧.

(١١) المرجع نفسه، ص ٤٣٧.

العالميّة الثانية، خارت قوّة صاحبها وتوقّفت عن الصدور نهائيًا. وصدرت الجريدة في ٢ آذار ١٩٤٠ في السنة الثانية والثلاثين بصورة أسبوعيّة وبدأت تصدر مؤقتًا صباح كلّ يوم سبت ب ١٢ و١٦ صفحة وبدل اشتراكها جنيه فلسطينيّ في السنة، وقد سمّاها نجيب نصّار بـ **الكرمل الجديد**، ولقد شعر صاحبها بأنّها تلفظ أنفاسها الأخيرة فنشر مقالة يوم السبت ١٧ آب ١٩٤٠ اعتبرها وصيّته الأخيرة.

وكانت **الكرمل** فتحًا رياديًا في مجال الصحافة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والأدبيّة، كذلك كانت مجلّة **النفائس العصريّة** لخليل بيدس. وفي العشرينات كانت الصحف قد صدرت من قبل المتنوّرين والمعلّمين الأدباء والذين أرادوا أن تكون هذه الصحف أدوات نهضة شاملة للأمّة. كما صدرت الصحف التي عبّرت عن تيّارين أساسيّين في الحركة القوميّة: المجلسيّين برئاسة الحاج أمين الحسيني والمعارضين بزعامة راغب النشاشيبي. كما صدرت الصحف التي عبّرت عن التيّار اليساريّ الاشتراكيّ الوطنيّ أو التي كانت موالية السلطة. ولقد تقلّبت سياسة جريدة **الكرمل** خلال صدورها، فبعد أن هادنت سلطات الانتداب في بداية صدورها بعد الحرب العالميّة الأولى، عادت ووقفت إلى جانب الحركة الوطنيّة في وجه سياسة الانتداب. ولقد عالجت **الكرمل** القضيّة الفلسطينيّة طوال صدورها معالجة جادّة ومكثّفة أكسبت صاحبها وبحقّ اسم أب فلسطين وشيخ الصحافة الفلسطينيّة. ولقد نجح في إثارة الرأي العامّ ضدّ الهجرة والاستيطان اليهوديّ، ودبّج مئات المقالات لتوضيح حقوق الشعب الفلسطينيّ ومصير فلسطين الغارق في ضبابيّة مزمنة.

«حمل نجيب نصّار أعباء القضيّة الفلسطينيّة منذ الحكم التركيّ، ونشرت **الكرمل** سلسلة من المقالات تندّد بالهجرة اليهوديّة إلى فلسطين ممّا أثار الحكم التركيّ ضدّه بتحريض من الحاخاميّة اليهوديّة لدى الباب العالي. وكانت جريدة **الكرمل** قد حدّدت لنفسها موقفًا متميّزًا من الأطراف المشاركة في الحرب العالميّة الأولى، إذ دعا نجيب نصّار إلى ضرورة عقد حلف صداقة مع أنجلترا وليس مع ألمانيا، وقد استند في ذلك

لأسباب أهمّها، أنّ شطآن البلاد التي تحت سلطة تركيا سوف تكون عرضة لقصف سفن الأسطول البريطانيّ، ولذلك علينا تفادي ذلك وحماية مدننا من احتمال التدمير. وكانت السياسة الألمانيّة قد قامت بدور في اجتذاب الرجل المريض إلى جانبها، ونصح نجيب نصّار تركيا بالبقاء على الحياد، ولكنّ هذه الآراء كانت منافية لرغبات المسؤولين العسكريّين الأتراك من جهة، والسفير الألمانيّ في الآستانة من جهة أخرى. وحاول القنصل الألمانيّ العامّ إقناع نصّار بالكفّ عن الحملة التي شنّها على الحلف الألمانيّ العثمانيّ، ولكنّه أبى الدفاع عن سياسة تؤذي قومه في صميم مصالحهم، ولمّا باءت جهود المسؤولين من الأتراك والألمان بالفشل اتّهموا نصّار بالخيانة العظمى. فصدر الأمر باعتقاله العام ١٩١٥ ولكنّه هرب بأعجوبة وبقي مشرّدًا بين قبائل البدو»(١٢). «وراح نصّار يتنقّل بالخفاء في بعض المدن والقرى الفلسطينيّة إلى أن أتيح له الوصول إلى شرق الأردنّ. فنزل على صديق له أكرم وفادته وعرّفه بعشيرته بقوله: تخاصم ضيفنا مع أهله فجاءنا ليشتري فدّانين يعتاش منهما. واستعان باسم مستعار اختاره لنفسه وهو الشيخ مفلح الغسّانيّ. ولمّا أعلنت الدولة العثمانيّة عن جائزة ماليّة لمَن يرشد إليه أو يقبض عليه قرّر الغسّانيّ أن يسلّم نفسه إلى السلطة العثمانيّة، بعد تغيّبه ثلاث سنوات، فسجنته في السجن العرفيّ في دمشق، وهو سجن اشتهر بقسوة معاملة المسجونين فيه، حتّى إن بالكاد كان يخرج المسجون منه حيًّا. وقُدّم إلى المحاكمة بتهمة الخيانة العظيمة إلاّ أنّه بُرّئ منها وأفرج عنه بعد محاكمته بفترة قصيرة مع مئة سجين عربيّ»(١٣).

ويلخّص نجيب نصّار سياسة الكرمل في العهد العثمانيّ فيقول:

«تحوّلت الصحيفة لعهدنا، فكرّسناها لخدمة الشعب الذي ذلّلته الحكومة الظالمة، والتي ما زال أنصارها يعملون على ضحيّته، حتّى صار يعتقد نفسه تمثالًا يحني ظهره صراعًا لأثقال الظلم. فالكرمل ستجتهد

(١٢) يعقوب العودات: المرجع السابق، ص ٦٣٤.
(١٣) يعقوب العودات: من أعلام الفكر والأدب في فلسطين، ص ٦٣٥.

بتعريفه نسبيّته إلى حكومته ومركزه، في الهيئة الاجتماعيّة، وستنقل شكاويه من أعوان الاستبداد إلى مراجعها الرئيسيّة. ومن أجل هذه الغاية ترسل منها نسخ إلى جميع المراجع (الإيجابيّة) العالية في الآستانة والولاية والمتصرّفيّة والقدس وعكّا وإلى جميع الجرائد المهمّة... والكرمل ستنتصر للشعب في كلّ المطالب العادلة وستعاون وصيفاتها على بيان واجباته نحو الحكومة وواجبات كلّ فرد نحو الآخر... والكرمل لا تتحيّز لفريق دون الآخر من العثمانيّين، فستخدم التاجر والصانع والزارع وكلّ فئات الشعب على السواء. فنرجو منه إقبالًا عليها ليقف على مبادئها ويعضدها مادّة ومعنى، كي تتمكّن من القيام بواجباتها نحوه...»(١٤).

وتوقّفت الكرمل عن الصدور عند نشوب الحرب العالميّة الأولى وعادت إليه بعد هذه الحرب يوم السبت ٧ شباط ١٩٢٠ وقالت إنّها جريدة يوميّة تصدر مؤقّتًا مرّتين في الأسبوع، وظلّت تصدر إلى مطلع الحرب العالميّة الثانية. وكانت في البداية أسبوعيّة ثمّ مرّتين في الأسبوع ثمّ أصبحت صحيفة يوميّة باسم **الكرمل الجديد** إلى عام ١٩٣٧، وصدر العدد الأخير منها في آب سنة ١٩٤١. لقد قام نصّار بتغطية صحفيّة ممتازة لما دار في العالم العربيّ وفلسطين خاصّة، وأسهب في شرح سائر الأمور في جميع الحقول الحياتيّة المختلفة. ولقد اشترك في جريدة **الكرمل** في السنوات الأولى من الانتداب البريطانيّ محمّد عزّت دروزه ويوسف الخطيب وخليل السكاكيني وحسن صدقي الدجّاني وسليمان التاجي الفاروقي وأسعد الشقيري وحسني عبد الهادي، ومجموعة من الأدباء والشخصيّات العربيّة الذين قاموا في حياتهم بدور مهمّ في الحركة العربيّة. وشنّ على صفحاتها حملة جريئة تحثّ الشعب على الامتناع عن بيع الأراضي للمهاجرين اليهود، تلك الحملة التي امتدّت على صفحات **الكرمل** حوالى خمسة وثلاثين عامًا حتّى توقّفت هذه الصحيفة نهائيًّا. حتّى إنّه اشترى أرضًا في بيسان كيلا تباع إلى غير العرب. ولم تفتح هذه الجريدة أبوابها للمهاترات

(١٤) محمّد سليمان: **تاريخ الصحافة الفلسطينيّة**، نيقوسيا، منشورات مؤسّسة بيسان، ١٩٨٧، ص ٧٨. وجريدة **الكرمل** العدد ١٥، ٢٧-٣-١٩٠٩.

الكلاميّة، ولم تلتزم بشكل أعمى بفئة ما، بل كانت بالمرصاد لكلّ توجّه فرديّ أو جماعيّ. لقد حارب وناضل من أجل الأرض وبقاء الفلاّح العربيّ في أرضه، وهو صاحب القول المشهور «مَن لا أرض له لا وطن له»، ومن أقواله أيضًا «إنّ الطائفيّة بذرة شرّيرة بذرها الاستعمار ليرتكز في سيادته عليها والتحكّم بمقدّراتنا عملًا بسياسة «فرّق تسد». فلنعبد الله أوّلًا ولنصلّ للوطن ثانيًا، فليس الأنبياء ولا القرآن ولا الإنجيل بحاجة إلى شجار باسم الدين، فالدين لله والوطن للجميع»(١٥). وفي كتاباته رؤية عصريّة عقلانيّة لموضوع الوحدة الوطنيّة، فقد رأى أنّ الوطن الواحد واللغة الواحدة والتاريخ الواحد والمصير الواحد عوامل تجعل المسلمين والمسيحيّين في فلسطين أمّة واحدة. ودعا إلى صهر ولاء كلّ الطوائف الدينيّ في الولاء الأكبر كما سمّاه، الولاء لفلسطين والعروبة. ولقد أبدع في تطوير الكتابة الصحفيّة القائمة على الالتزام والصدق والأمانة والصراحة في تقصّي الحقائق، والاهتمام بكلّ مجالات الحياة.

ونشرت جريدة الوحدة التي كانت تصدر في القدس لصاحبها ورئيس تحريرها إسحق عبد السلام الحسيني كلمة بعنوان كيف نشأت جريدة الكرمل في حيفا، قالت فيها:

«أُعلن الدستور العثمانيّ في العام ١٩٠٩ فخابر نصّار بعض الصحف المنتشرة لينشر فيها مقالات متسلسلة عن الصهيونيّة، فنصحت بالتريّث إلى أن تستقرّ الحال لأنّ زعماء يهود سلانيك كان لهم ضلع كبير في الانقلاب العثمانيّ. على رغم أنّ الأستاذ نصّار لم يكن يرغب في امتهان الصحافة فقد شعر أنّ الواجب يقضي عليه بتنبيه العرب إلى الخطر الذي يهدّد بلادهم وكيانهم، فاستصدر رخصة وأنشأ جريدة الكرمل في أواخر العام ١٩٠٩... إستأنف صاحب الكرمل بعد الاحتلال البريطانيّ إصدارها بناء على إلحاح أصدقائه الكثيرين وثابر على خطّته وقام يدعو لتأليب الرأي العامّ العربيّ... وعلى رغم أنّ الكرمل تابعت سياسة موالاة الإنكليز إلاّ أنّها كانت تنتقد السياسة الإنكليزيّة المتّبعة في فلسطين وتخطّئها وتلفت

---

(١٥) يعقوب العودات: م. س.

أنظار مديري الإدارة والسياسة إلى وفاء العرب، وإلى أنّ مساعدة العرب على تحقيق جامعتهم وبناء أمبراطوريّتهم ضمن للبريطانيّين حماية مصالحهم وطرقهم في الشرق. ولكنّ حظّ **الكرمل** من الإنكليز كان أسوأ من حظّها من الأتراك، فقد أوقفوها ستّ مرّات ثمّ أوقفوها في العام ١٩٤٢ بموجب قانون الطوارئ»(١٦).

وتصف جريدة **مرآة الشرق الكرمل** بقولها:

«كانت جريدة **الكرمل** نصف أسبوعيّة فأرهقتها ضريبة البريد وجعلتها أسبوعيّة، ولكنّها عوّضت القرّاء فصدرت في ١٢ صفحة، وهي تميل لتكون مجلّة أكثر منها جريدة. وهي أوّل مَن أشار إلى أخطار الصهيونيّة وإلى ما يرمي إليه اليهود من تأسيس حكومة في فلسطين وإعادة ملك إسرائيل. ولا أكتم القرّاء بأنّي لمّا قرأت تلك الإرهاصات قلت إنّ الكاتب جنّ أو خرف، فكيف يخشى أن ينهب اليهود قسمًا من البلاد العربيّة يحيط به العالم العربيّ من أطرافه الثلاثة. ولكن دارت الأيّام دورتها فسمعنا تصريح بلفور، ورأيت بعيني وتحققت جميع ما نبّهت إليه **الكرمل** سابقًا. هي أشدّ أعداء الصهيونيّة تحاربها بكلّ ما أوتيت من معرفة وقوّة، تفرح لنكبتهم وتغضب لنشاطهم ولا تفتر من مخاصمتهم وإن شطّت أحيانًا عن طرق الدفاع فإنّها لم تخطئ المرمى. نزعتها عربيّة إسلاميّة تقاوم سياسة الحكومة ومحاباتها للصهيونيّين، ولا تشدّد في حملاتها على الإنجليز ومشروعيّة وجودهم، بل تفضّل موالاتهم. ملحاحة إذا انتقدت شيئًا كرّرته مرارًا حتّى يضجر الناس. لها مبدأ تنتمي إليه فمَن خرج عنه خاصمته ومَن سار عليه وافقته، وتدّعي أنّها مصيبة لمّا كانت مع اللجنة التنفيذيّة وبيت الزعامة والمجلس الإسلاميّ، وهي صادقة في محاربتها هؤلاء الجماعة لأنّها ابتلتهم فخيّبوا ظنّها وأملها»(١٧).

ولم يكن نجيب نصّار أحسن من غيره من الفلسطنيّين الذين بذلوا وضحّوا في سبيل شعبهم، فلقد أصدرت سلطات الانتداب البريطانيّ

---

(١٦) جريدة **الوحدة**، ٢٣ شباط ١٩٤٦، العدد ٣٨.

(١٧) جريدة **مرآة الشرق**، ١٠ آذار ١٩٢٧، العدد ٤٩٧.

أوامرها بإغلاق صحيفته عدّة مرّات، ولكنّها عادت إلى الصدور وهي أقوى وأشدّ بأسًا. ووقفت إلى جانب نجيب نصّار زوجته ساذج ابنة الشيخ بديع الله بهائي العكية وكان زواجه الثاني بها، فكانت الزوجة والمحرّرة. وكانت زوجته شريكة له في المعاناة وفي شرف النضال القوميّ، وكانت أوّل سيّدة مثقّفة فلسطينيّة تدخل سجون سلطات الانتداب البريطانيّ. وقد كتب لها زوجها رسالة لطيفة قال فيها إذا لم أدخل التاريخ بفضل الكرمل فسوف أدخله بفضل زوجتي التي هي أوّل سيّدة فلسطينيّة تدخل زنازين الاحتلال دفاعًا عن فلسطين. وكتابات نصّار تركيز خاصّ على حرّيّة المرأة. وكانت زوجته الأولى لبنانيّة الأصل من الشويفات وولد منها الأبناء شفيق وأديب وشوقي وسعاد زوجة حبيب وهبه ابن الناصرة. وشاركت ساذج نصّار زوجها في تحرير الصحيفة وإعدادها، وبذلك كانت من أوائل النساء اللواتي عملن في ميدان الصحافة النسائيّة في فلسطين، فقد حرّرت صفحة خاصّة بالمرأة في جريدة **الكرمل**، في حين عرفت الصحف الفلسطينيّة العديد من الكاتبات اللواتي يكتبن في الصحافة ولا يعملن فيها، ونذكر منهنّ أسمى طوبي وسميرة عزّام وماري شحادة. وكانت السيّدة نصّار كاتبة وصحافيّة، وقد كانت الأكثر بين أترابها اقترابًا من الصحافة، وأنّها بهذه المشاركة قد سجّلت دورًا للمرأة في الحركة الصحافيّة الفلسطينيّة في العهد التركيّ، وذلك لأنّه لم يكن في فلسطين، ومنذ نشأت الصحافة فيها، نساء عملن في هذه المهنة، في أيّ فرع من فروعها خلال تلك الفترة.

موضوعات الجريدة

وكان نصّار في نشاطه الفكريّ والصحفيّ يهدف إلى كشف الحقيقة وأهداف الحركة الصهيونيّة السياسيّة والاستيطانيّة، وكشف الآثار المدمّرة اقتصاديًا ومعيشيًّا لعمليّة بيع الأراضي وانتقالها من العرب إلى الوكالة اليهوديّة، إضافة إلى إدانة الشخصيّات العربيّة والفلسطينيّة التي باعت الأراضي وحثّ المزارعين الفلسطينيّين على تطوير الزراعة وعصرنتها.

ولقد قسّم نصّار جريدته إلى أبواب ثابتة منها الافتتاحيّة، والموقف السياسيّ، والموقف الاقتصاديّ، ومحلّيات، والزراعة، وأبناء بلاد العرب، وزاوية المرأة. كما اهتمّت **الكرمل** بأحوال التجّار والمثقّفين ودعا إلى إقامة روابط المعلّمين والمحامين والأطبّاء والكتّاب والصحافيّين. وفي كتاباته دعوةُ العرب إلى المثابرة على النهضة العلميّة لتطوير الزراعة وإقامة الصناعات وترقية الاقتصاد والتخطيط وبناء المناعة القوميّة الذاتيّة. كانت سياسة الجريدة الدفاع عن مطالب الشعب العادلة وبيان واجباته نحو الحكومة، والدفاع عن حقوق العمّال ومبادئ الحرّيّة. وفي ما يلي نماذج من كتابات نجيب نصّار في هذه الموضوعات:

تصفية الحساب

«جدير بنا بعد عمل سبع أو ثماني سنين أن نعيد النظر في حسابنا، نجري تصفية ما قمنا به من الأعمال الوطنيّة لنعرف ماذا ربحنا وماذا خسرنا، ولننظّم حركاتنا في المستقبل تنظيمًا يقينا خطر الخسارة ويؤمّن لنا الربح. بعد أعمال متواصلة قام بها الوطنيّون منذ الاحتلال إلى اليوم، كانت النتيجة أنّ الحركة الصهيونيّة أفلحت في إدخال أكثر من مئة ألف مهاجر البلاد، ونجحت في شراء أكثر من مليون دونم من الأراضي، وجعلت لغتها العبريّة لغة رسميّة وقبضت على معظم الموارد التجاريّة. أمّا نحن فقد نجحنا في تأليف المجلس الإسلاميّ الأعلى وتأمين خمس كراس للرئيس والأعضاء لنتنازع ونتخاصم عليها مثل أعداء يتنازعون على محافظة كيانهم وسلامة أوطانهم»(١٨)

إنتخابات البلديّات

«إنقسمنا بعضنا على بعض في انتخابات البلديّات انقسامًا أدّى إلى إجلاس بضعة ذوات على كراسيّ البلديّات وإلى ترك حركتَي الاستعمار الصهيونيّ والاستعمار البريطانيّ تعملان في البلاد من دون منازع أو رقيب. ظهر ممّا قمنا به من الأعمال أنّنا عبيد منافع وطلّاب كراسيّ

---

(١٨) جريدة الكرمل، ١٩ حزيران ١٩٢٧.

ورواتب، لا خَدَمَة أوطان وحماة مصالح عامّة، فلذلك كانت كلّ تجارتنا الوطنيّة خاسرة»[١٩].

الصهيونيّون وفلسطين

يكتب جابوتنسكي وتنشر التيمس «أنّ اليهود لا ينوون أن يحلّوا محلّ العرب الذين يقطنون في الأراضي الزراعيّة بمتوسّط ٧٥ نفسًا للميل المربّع إلخ». نحن نرغب في أن نصدّق هذه الأقوال ولكن ما كنّا نراه قبل الحرب من المساعي التي كان يبذلها الصهيونيّون لعزل أهل كلّ قرية كانوا يشترونها ليقوموا مقامهم [ينفي ذلك]، مع أنّ الصهيونيّين كانوا في ذلك الوقت يشترون مقاصدهم بدعوى أنّهم لا يطلبون سوى ملاجئ للمضطهدين، وأنّهم يريدون أن يقيموا ضيوفًا على العرب الكرام، ويرغبون في أن يستظلّوا بالهلال. وما رأيناه على أثر الاحتلال من مظاهرات المتطرّفين وما نراه من القوانين كقانون انتقال الأراضي الذي يكاد يحصر بيعها بالصهيونيّين، والإخطارات التي بدأ وكلاء الصهيونيّين يخطرون بها الأهل في القرايا التي استأجروها من نجيب سرسق يجعلنا لا نطمئنّ إلى مثل مخدّرات الخواجا جابوتنسكي. كفانا بالوطن القوميّ إنذارًا بمصيرنا - الوعد الذي لولاه لاستطعنا أن نوجد لفلسطين من مهاجري السوريّين المتعلّمين والمتموّلين الموجودين في أميركا عددًا يكفي لاستعمارها واستثمارها. عجبًا كيف يريد اليهود أن يوجدوا لأنفسهم وطنًا في فلسطين، ويؤسّسوا ملكًا في مقاطعة صغيرة فقيرة، لا تأوي أكثر من مليون نسمة ويبقوا على ثلثي المليون من أهلها فيها وهم يريدون أن يجلبوا إليها ملايين الصهيونيّين.

لا عسلك ولا إبرك

هكذا يقول للنحل الذين يخافون من إبره - يمنّ الخواجا جابوتنسكي بالملايين التي سيأتي بها اليهود لإعمار فلسطين، فنحن نرغب في أن تبقى ملايينهم لهم وتبقى بلادنا لنا - لو كان المقصود بالمال الذي

---

(١٩) جريدة الكرمل.

سيجلبه اليهود إلى فلسطين نفع الوطنيّين كما يزعم جابونتسكي، لما رأينا مال النافعة يجبى من الأهالي والأفضليّة في العمل تُمنح لمهاجري اليهود، وما رأينا الحكومة القائمة بمال الأهالي تعطي اليهود الأفضليّة في الوظائف، ولما رأينا قانون انتقال الأراضي ومنع التصدير يحدّد علينا التصرّف في حاصلاتنا وأراضينا، ولفتحت البلاد للشركات المختلفة، وفكّت قيود البيع والشراء والمهاجرة، وما بوشر بتأليف حكومة يهوديّة منذ اليوم وقبل مصادقة جمعيّة الأمم. ثمّ تقول التيمس من عندياتها (ما ننقله عن المقطّم): «وإذا ضربنا صفحًا عما لنا من المصلحة الأدبيّة بنجاح الصهيونيّين فإنّ مصلحتنا المباشرة في فلسطين تقضي علينا بأن نخفّف أحمالنا منها بقدر الطاقة». ترى ما هي مصلحة التايمز الأدبيّة بنجاح الصهيونيّين في فلسطين؟ أهي القضاء على ما كان للعرب من الآمال ببريطانيا؟ طالما أردنا أن نحسن الظنّ بالتيمس والتمسنا الأعذار لكلّ الذين يقولون بالوطن القوميّ لغيرنا في بلادنا، ولكن يظهر أنّ التيمس لا تريد أن تخفي من الحقيقة شيئًا. ترى ما هي الأعباء التي يحمّلها العرب للبريطانيّين في فلسطين، حتّى لا ترى التيمس سبيلًا لتحقيقها إلاّ بتحقيق آمال الصهيونيّين؟

إنّ العرب في فلسطين لا يريدون أن يكونوا عبئًا ثقيلًا على بريطانيا ولا يريدون أن يحمّلوها شيئًا من النفقات المادّيّة أو العِبْء، أمّا إذا كانت المصلحة البريطانيّة تستدعي أن يكون لبريطانيا نفوذ على فلسطين، فالأهالي يرضون بذلك إرضاء لبريطانيا، على شرط عدم العمل بوعد بلفور، ومنح البلاد حكومة وطنيّة. ونحن على يقين أنّ زعماء العرب في فلسطين يتعهّدون بجميع نفقات حكومتهم ويحفظ الأمن في بلادهم بواسطة الجند الوطنيّ وبالمحافظة على جميع المصالح البريطانيّة، ويقدّمون لبريطانيا رهائن على ذلك إن شاءت.

تقول التيمس: «إنّ كلّ ما تتنازل فرنسا عنه لفلسطين لا تتنازل عنه لـ«الأمبريالزم» البريطانيّة، بل للسياسة التي صارت بعد مؤتمر سان ريمو سياسة فرنسا كما هي سياسة بريطانيا، وهي إنشاء أمّة فلسطينيّة تتمكّن في

آخر الأمر من أن تطعم نفسها وتحمي نفسها بنفسها». خير لفرنسا ولنا أن نتنازل عن حقوقنا لـ«الأمبريالزم» البريطانيّة، من أن تجعل التايمس بريطانيا وفرنسا آلة لنزع بلاد من أصحابها ومنحها لأمّة لا حقّ لها فيها. إذا كانت التيمس مدفوعة لهذا القول بعوامل إنسانيّة فالإنسانيّة يجب ألّا تنسيها أنّ في فلسطين أمّة عربيّة لم تُسِئ إلى السياسة البريطانيّة.

إنّ اهتمام التيمس بإنشاء أمّة يهوديّة في بلاد عربيّة مأهولة، لا يكون له صدى مستحبّ في البلدان العربيّة التي لبريطانيا مصالح كبرى فيها، وإذا كانت التيمس تحسب أنّ العرب كمّيّة مهملة، فالعرب سائرون كسائر الأمم في سبيل التكوّن ولا ريب، أنّهم يميّزون بين الحسنة والسيّئة، فإذا السياسة البريطانيّة اتّبعت رأي التيمس فهي تؤلم العرب، وإذا فرنسا حافظت على أقسام البلاد التي تحت وصايتها لأهلها، فإنّ ذلك يستوجب بلا ريب امتنانهم. وعلى كلّ أنّنا ننبّه زعماءنا العرب الكبار والصغار، وكلّ متنوّر وعاقل ومخلص، إلى وجوب مضاعفة المساعي لتأليف الوحدة العربيّة، فهي وحدها تصون الحقوق العنصريّة العامّة، وتجعل الصحف الأوروبيّة تفكّر قبلما تكتب، وتنبّه كبار السياسيّين إلى المنافع التي تنالها بلدانهم من موالاة العرب وعدم التعدّي عليهم.

«وفي الختام نوجّه أنظار التيمس إلى أنّ السياسة البريطانيّة بحاجة إلى تكثير الأصدقاء وتقليل الأعداء، وأنّ بريطانيا تحسن عملًا لتجربة صداقة العرب. ولو حذت التيمس وغيرها من أمّهات الصحف البريطانيّة حذو المورنن بوست لوجدت بلا ريب لبريطانيا من العرب أصدقاء لا شكّ في أنّها لا تخسر بصداقتهم، ولاسيّما في هذا الزمن الذي كثر فيه المتنفضون على السياسة البريطانيّة، ممّا يؤلم أصدقاء بريطانيا. ولا نكتم التيمس أنّ اتّباعها السياسة اليهوديّة ومجاهرتها بلزوم عدم الاعتداد في الدوائر السياسيّة بأحلام العرب بالوحدة، صار يجعلنا نرتاب من نيّتها لجهة العرب»[٢٠].

---

(٢٠) جريدة الكرمل، ٩ كانون الأوّل ١٩٢٠.

«إطلالة الألف الثالث»

رسالة يوحنّا بولس الثاني الرسوليّة في إعداد يوبيل الألفين
رومة، ١٠/١١/١٩٩٤

الأب ڤيكتور شلحت اليسوعيّ*

إنّ هذه الرسالة في إعداد يوبيل الألفين العظيم، هي رسالة جامعة وبرنامج رعائيّ شامل لحياة الكنيسة خلال السنوات القلائل التي تفصلنا عن حلول الألف الميلاديّ الثالث. إنّها أشبه بـ«بانوراما» يبرز لنا أهمّيّة هذا اليوبيل لا في نظر المسيحيّين وحسب، بل في نظر البشريّة جمعاء.

يقول يوحنّا بولس الثاني إنّ مصدر اليوبيل الأساسيّ هو المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، لأنّه كان عهدًا جديدًا في حياة الكنيسة، يبشّرها بربيع جديد، مع كلّ ما تواجهه من تحدّيات. ويأمل البابا أن يظهر هذا الربيع في يوبيل الألفين العظيم.

من الجدير بالذكر أنّ هذه الرسالة ولدت في الألم، إذ إنّ يوحنّا بولس الثاني أنهى صياغتها الأولى وهو في المستشفى. غير أنّ فكرتها الجوهريّة مستوحاة من رسالته العامّة حول «الروح القدس في حياة الكنيسة» (العام ١٩٨٦)، وقد خصّص قسمها الأخير ليوبيل الألفين. أمّا فكرة اليوبيل نفسها فإنّها تعود إلى يوم انتخابه بابا. فقد روى لنا ما قال له آنذاك الكردينال

(*) باحث في شؤون الإيمان والتربية - دمشق.

فيشنسكي مهنّئًا: «بما أنّ الربّ قد دعاك، فعليك أن تُدخل الكنيسة في الألف الثالث». هذا وقد استشار يوحنّا بولس الثاني الكرادلة ورؤساء المجالس الأسقفيّة، ثمّ جمعهم في جلسة خاصّة في ١٣-١٤ حزيران (يوليو) الماضي وطلب رأيهم في الصياغة الأولى، وكان قد أرسلها إليهم قبل شهر تحت الكتمان. فاستمع البابا إلى ملاحظاتهم وأخذها بعين الاعتبار في الصياغة النهائيّة وذكر ما هو صادر عن آرائهم. أمّا هدف اليوبيل الرئيس فهو تقوية إيمان المسيحيّين وتعزيز شهادتهم للمسيح بما فيها الوحدة المسيحيّة، وقد أصبحت هذه القضيّة أشبه بـ«هاجس» يُراود قداسته طوال رسالته. وعندما قدّمها الكردينال أتشيغيراي إلى العالم في ١٤/١١/٩٤، قال إنّها المفتاح لقراءة حبريّة يوحنّا بولس الثاني بكاملها.

جاءت الرسالة في خمسة أقسام: الأوّل عقائديّ بعنوان: «المسيح هو هو الأمس واليوم...»، والثاني يشرح معنى اليوبيل ومضمونه ومتطلّباته، والثالث يتحدّث عن إعداد اليوبيل غير المباشر وعن الأحداث الكنسيّة الممهّدة له، والرابع يتناول الإعداد المباشر، وهو على مرحلتين: الأولى من ١٩٩٤ إلى ١٩٩٦ لتوعية المؤمنين، والثانية من ١٩٩٧ إلى ١٩٩٩ للاحتفال بسرّ الخلاص، مع تخصيص كلّ من السنوات الثلاث لكلّ من يسوع المسيح والروح القدس والآب. فاليوبيل هو إذًا مسيرة بالمسيح مع الروح نحو الآب. أمّا القسم الخامس فيختم الرسالة بنهاية الآية الواردة في القسم الأوّل، وهي «المسيح هو هو... للأبد». وإليكم الآن هذه الأقسام في أفكارها الرئيسة وتوجيهاتها الرعويّة.

في مقدّمة وجيزة، يستهلّ البابا رسالته بآية بولس الرسول الشهيرة: «فلمّا تمّ الزمان، أرسل الله ابنه مولودًا لامرأة...» (غل ٤/٤). فامتلاء الزمن يتطابق إذًا مع تجسّد الكلمة وسرّ الفداء (رقم ١).

«يسوع هو هو أمس واليوم...» (عب ١٣/٨)

في القسم الأوّل عرض لمراحل تحقيق سرّ الفداء (ف ٢-٥)، تظهر

فيه أصالة المسيح وما يميّز المسيحيّة عن سائر الأديان. فالمسيح لم يتكلّم باسم الله كالأنبياء، بل الله هو المتكلّم في كلمته الأزليّ المتجسّد. لقد ذكرت بقيّة الأديان بحث الإنسان عن الله. أمّا في تجسّد الكلمة فالله هو الذي يبحث شخصيًّا عن الإنسان المخلوق على صورته، ليدلّه على الطريق المؤدّية إليه.. هكذا يحقّق الكلمة المتجسّد التطلّعات الكامنة في أديان البشريّة، إذ يلتقي الله والإنسان في يسوع المسيح (٦). ولماذا يبحث الله عن الإنسان؟ لأنّه ابتعد عنه واختبأ كآدم بين أشجار الفردوس. إنّ الله يبحث عن الإنسان بواسطة الابن لكي يُعرِض الإنسان عن طرق الشرّ. هذا هو الفداء (٧). في ديانة التجسّد يسكن الإنسان في قلب الله ويسكن الله في قلبه بالمسيح فيستطيع الإنسان أن يناديه: «يا أبتِ» (٨).

يوبيل العام ألفين

ثمّ تتطرّق الرسالة إلى موضوع اليوبيل، فتأتي أوّلًا باعتبارات حول الزمن، تعليقًا على ما كتبه بولس، حين تمّ الزمان بميلاد ابن الله ودخول الله بالتجسّد في تاريخ الإنسان كما دخلت فيه الأبديّة. فهل يمكن أن يكون بعد ذلك إتمام آخر؟ فمختلف الأجوبة، **كالتقمّص أو التناسخ**، لا تعطي الأجوبة الشافية، ولكنّها تشير إلى أنّ الإنسان يتطلّع إلى الحياة الدائمة، وأنّه متيقّن بأنّ له طبيعة روحيّة وأبديّة.. وهو بالتالي لا يستطيع أن يحقّق انشراحه وتطلّعاته إلاّ في الالتقاء بالله... فامتلاء الزمن هو الأبديّة. ويتّخذ الزمان بيسوع بعدًا إلهيًّا أبديًّا، إذ إنّ الأيّام الأخيرة بدأت مع يسوع، وبدأ معه زمن الكنيسة. فواجب تقديس الزمان ناتج من علاقة الله به (٩-١٠).

وفي هذا السياق، نفهم معنى ممارسة اليوبيلات في العهد القديم، ثمّ في الكنيسة. نتذكّر نصّ أشعيا النبيّ الذي قرأه يسوع في مجمع كفرناحوم، فقال: «روح الربّ نازل عليّ، لأنّه مسحني وأرسلني لأبشّر الفقراء... وأعلن سنة قبول عند الربّ»، وكان النبيّ يتحدّث عن المشيح. ثمّ أضاف يسوع: «اليوم تمّت هذه الآية بمسمع منكم» (لو ٤/

٢١)، مشيرًا إلى أنّه هو المشيح المنتظر. لقد جاء يسوعَ تلاميذُ يوحنّا يسألونه: «أأنت الآتي أم آخرَ ننتظر؟» فأجابهم: «إذهبوا فأخبروا يوحنّا بما تسمعون وترون: العميان يبصرون والعرج يمشون مشيًا سويًّا والبرص يبرأون والصمّ يسمعون والموتى يقومون والفقراء يبشّرون...» (متّى ١١/ ٣-٥). فبيسوع بدأ يتمّ هذا الزمان المنتظر منذ أمد بعيد. واليوبيلات تتعلّق جميعها برسالة يسوع المشيحيّة، وهي تحقّق سنة القبول والنعمة. فليس اليوبيل إذًا مجرّد ذكرى سنويّة، بل هو صفة لأعمال يسوع الرسوليّة. كان اليوبيل زمنًا مكرّسًا لله بوجه خاصّ، يراد به إراحة الأرض وإطلاق سراح العبيد والإبراء من الديون إكرامًا لله. وما كان يصحّ من السنة السبتيّة، كان يصحّ من اليوبيل الخمسينيّ. وعلى سنة اليوبيل أن تعيد المساواة بين الناس بإعادة توزيع الخيرات توزيعًا عادلًا. لذلك نقول إنّ أقوال يسوع وأعماله هي إتمام تقليد اليوبيلات، كما جاء في العهد القديم (١١-١٢).

أمّا بالنسبة إلى الكنيسة فاليوبيل هو سنة رضى وقبول، وسنة المصالحة ومسامحة الخطايا.

وفي الكنيسة يوبيلات تذكّرنا بسرّ التجسّد وسرّ الفداء والصليب. وفي هذه المناسبات تعلن الكنيسة سنة رضًى عند الربّ، ليتمكّن المؤمنون جميعهم من الإفادة من نعم السنة المقدّسة (١٤).

واليوبيلات في حياة الناس مرتبطة عادة بتاريخ ولادة أو مناسبة عائليّة أو دينيّة أو اجتماعيّة. وفي هذا الإطار، تُعَدّ ذكرى ميلاد يسوع الألفين يوبيلًا ذا أهمّيّة كبرى في نظر جميع المسيحيّين، والبشريّة جمعاء، إذ إنّ التقويم الزمنيّ الأكثر انتشارًا في العالم ينطلق من ميلاد المسيح (١٥).

وتوحي أيضاً كلمة يوبيل الفرح الباطنيّ والخارجيّ معًا، لأنّ مجيء الله هو أيضًا حدث خارجيّ ومرئيّ ومسموع وملموس. لذلك تبتهج الكنيسة بالخلاص وتدعو الجميع إلى الابتهاج معها. إنّه أعظم

اليوبيلات. وفي هذه المناسبة، يطلب البابا أن تُرفع صلوات حارّة من أجل وحدة المسيحيّين، فيتعاونوا بعضهم مع بعض ويضعوا معًا كلّ ما يجمعهم، وهو أكثر بكثير ممّا يفصلهم. كما يدعو الكنائس المحلّيّة إلى وضع مشاريع مسكونيّة مشتركة احتفالًا باليوبيل (١٦).

إعداد اليوبيل العظيم

وينتقل البابا بعد ذلك إلى الكلام على إعداد اليوبيل. وبما أنّ العناية الإلهيّة هي التي تمهّد لكلّ يوبيل في تاريخ البشريّة، فقد ذكّر البابا بالأحداث الكنسيّة التي مهّدت له بشكل غير مباشر، وعرض أهمّ أحداث البشريّة التي جرت بين العام الألف والعام الألفين، ولاسيّما أحداث القرن العشرين الذي يشهد لتدخّل الله فيها، وبوجه خاصّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني. لقد كان حدثًا ربّانيًّا بدأت الكنيسة تستعدّ به لليوبيل. ذلك بأنّ المجمع متمحور على المسيح والكنيسة، ومنفتح على العالم، ويأتي بأجوبة عن تطوّرات القرن العشرين ومتغيّراته. وبالتالي فقد شكّل المجمع عهدًا جديدًا في حياة الكنيسة، مستفيدًا من خبرات الحقبة السابقة، لاسيّما من تراث بيّوس الثاني عشر الفكريّ. لقد كان هذا المجمع أشبه بيوحنّا المعمدان، إذ إنّه لفت نظر العالم إلى المسيح. فاكتشفت الكنيسة مرّة أخرى سرّ كونها جسد المسيح، ودعمت الدعوة المسيحيّة الشاملة، وأفسحت المجال واسعًا لمشاركة العلمانيّين في رسالتها. ولم يجرِ في مجمع سابق حديث عن وحدة المسيحيّين وعن الحوار مع الديانات غير المسيحيّة، كما جرى في ذلك المجمع. وقد عرضت الكنيسة جميع هذه المسائل بلهجة جديدة وبلغة الإنجيل والموعظة على الجبل. لذلك أكّد البابا أنّ أفضل طريقة لإعداد حلول العام الألفين تقوم على الالتزام المتجدّد بتطبيق تعاليم المجمع على حياة كلّ إنسان وعلى الكنيسة جمعاء (١٧-٢٠).

لذلك أحصى يوحنّا بولس الثاني في رسالته جميع المبادرات والمنجزات المنبثقة من المجمع الفاتيكانيّ الثاني وأدرجها في إطار

التمهيد لليوبيل. فتحدّث عن المجامع الأسقفيّة العامّة والإقليميّة والأبرشيّة، وموضوعها الرئيس هو إعلان البشارة، وبوجه خاصّ إعلان البشارة الجديد، وعمّا صدر عنها من «إرشادات» تتعلّق برسالة العلمانيّين وتنشئة الكهنة وواجب تلقين التعليم المسيحيّ، والعائلة والتوبة والمصالحة، وقريبًا الحياة المكرَّسة. كما ذكر ما قام به الباباوات من مبادرات في سبيل العدالة والسلام ولاسيّما العدالة الاجتماعيّة، والرسالة العامّة الصادرة عن الكرسيّ الرسوليّ خلال هذا القرن وامتدادًا إلى رسالة لاون الثالث عشر بعنوان «الشؤون المستحدثة»، وغايتها جميعها الدفاع عن كرامة الإنسان وحقوقه من جهة وعن السلام من جهة أخرى. وما هدف الرسائل البابويّة لمناسبة رأس السنة ومنذ العام ١٩٦٨ إلاّ خدمة قضيّة السلام العالميّ (٢١-٢٢).

ومنذ بدء حبريّة البابا الحاليّ والحديث يدور على اليوبيل العظيم، وقد ذكره في عدّة مناسبات. فليست المسألة أن نتصاع لـ«الألفيّة»، بل أن نكون متنبّهين إلى ما يقوله الروح للكنيسة والكنائس والأفراد (٢٣). ويرى البابا أنّ رحلاته الرسوليّة أصبحت إحدى الطرق في تطبيق المجمع الفاتيكانيّ الثاني وفي إعداد البشارة الجديد وفي تنمية العلاقات المسكونيّة، وهذه جميعها تندرج في التمهيد البعيد لليوبيل. وفي هذا السياق يتمنّى البابا أن يحجّ إلى سراييفو ولبنان والقدس والأراضي المقدّسة (٢٤).

هذا وللكنائس المختلفة دورها أيضًا في إعداد اليوبيل، وذلك عن طريق احتفالها بيوبيلاتها الخاصّة، كاليوبيل الألفيّ الفائت لعماد روسيا في العام ١٩٨٨، أو اليوبيل الألف والخمسمائة القادم لعماد كلوفيس في العام ١٩٩٦. وهناك مناسبات أخرى للاحتفال باليوبيلات في أوروبّا وأفريقيا وآسيا وفي الكنائس الشرقيّة وبطريركيّاتها القديمة والقريبة من التراث الرسوليّ. فالاحتفالات اليوبيليّة في هذه الكنائس والجماعات التي تعترف بجذورها الرسوليّة تذكّر بمسيرة المسيح طوال القرون وتنتهي هي أيضًا إلى يوبيل الألفين العظيم (٢٥).

وفي إطار التمهيد لليوبيل تندرج السنوات كسنة الفداء والسنة المريميّة وسنة العائلة. ويولي البابا السنة المريميّة اهتمامًا خاصًّا، إذ إنّه يرى علاقة واضحة بينها وبين أحداث العام ١٩٨٩ في أوروبّا الشرقيّة. وبما أنّ سنة العائلة تساهم في إبراز قيمة الزواج والعائلة، فلا بدّ أن يمرّ التمهيد لليوبيل بكلّ عائلة (٢٦-٢٨).

إعداد اليوبيل المباشر

بعد عرض الأحداث والمبادرات التي جرت في القرن الحاليّ، ولاسيّما أعمال المجمع الفاتيكانيّ الثاني، ينتقل يوحنّا بولس الثاني إلى الكلام على إعداد اليوبيل العظيم المباشر وهو على مرحلتين:

١ - **المرحلة الأولى**: تمتدّ من العام ٩٤ إلى العام ٩٦، وغايتها توعية الشعب المسيحيّ لمعاني اليوبيل وقيمته وأهمّيّته. فاليوبيل يقوم على ذكرى ميلاد المسيح، فهو إذًا مسيحانيّ. وبما أنّ المسألة ليست نظريّة، بل حياتيّة، فلا بدّ من الربط بين الذكرى والاحتفال بتأوين الذكرى في الأسرار. والاحتفال اليوبيليّ سيرسّخ المؤمنين في الإيمان، ويدعم رجاءهم وينعش محبّتهم. يقدّم الكرسيّ الرسوليّ مقترحاته في هذا الشأن، في حين تقوم اللجان المحلّيّة بتوعية المؤمنين وتعميق أهمّ أوجه الحدث اليوبيليّ (٣١).

إنّ يوبيل الألفين يهدف إلى أن يكون صلاة شكر حارّة على عطيّة تجسّد ابن الله وعلى عطيّة الفداء والكنيسة. إنّه زمن فرح وابتهاج من أجل مغفرة الخطايا ومن أجل نعمة الاهتداء. لذلك لا بدّ أن نضع في مقدّمته موضوع التوبة والمصالحة. لقد رأى الكرادلة في هذا الصدد أنّه من السهل أن تقرع الكنيسة على صدرها نادمة على خطايا الماضي. ولكن عليها أن تأخذ على عاتقها خطايا أبنائها في الزمن الحاضر، إذ إنّهم يقدّمون إلى العالم بطرق تفكيرهم وتصرّفاتهم، شهادة معاكسة للإنجيل. (٣٢-٣٣).

ومن الخطايا التي تتطلّب جهدًا خاصًّا للتوبة والاهتداء، يذكر البابا

تلك التي نالت من الوحدة التي أرادها الله لشعبه. لقد عرفت الكنيسة خلال الألف سنة الأخيرة انشقاقات مؤلمة تُعارض إرادة المسيح[1]، ونشعر نحن اليوم بثقلها. فلا بدّ من الاعتراف بها، طالبين من الروح القدس نعمة الوحدة بين المسيحيّين. فعلى الرغم من المبادرات المسكونيّة الصادرة عن الكنيسة إثر المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، لا نزال أمام مشكلة شائكة تعترض الشهادة الإنجيليّة في العالم. فدنوّ الألف الثالث يدعونا إلى فحص ضمير وإلى القيام بمبادرات مسكونيّة مفيدة، ومتابعة الحوار العقيديّ ومواصلة الصلاة المسكونيّة. فلا بدّ أن تزداد هذه الصلاة انتشارًا، وأن يزداد المسيحيّون التزامًا بها في نهج صلاة يسوع: «يا أبتِ... فليكونوا بأجمعهم واحدًا فينا» (٣٤).

وهناك موضوع آخر لا يسع أبناء الكنيسة أن يتذكّروه بدون روح التوبة، ألا وهو موافقتهم، ولاسيّما في بعض القرون، على استخدام وسائل العنف في خدمة الحقّ.. فإذا كانت هناك ظروف اجتماعيّة وأسباب مخفّفة، فذلك لا يُعفي الكنيسة من واجب التأسّف على ما ظهر من ضعف أبنائها في الماضي، وقد شوّهوا وجهها وحالوا دون إشعاع صورة ربّها المصلوب.

ورأى عدد كبير من الكرادلة والأساقفة أنّ على الكنيسة في أيّامنا أن تقوم بفحص ضمير جدّيّ. فمن واجب المسيحيّين أن يسائلوا أنفسهم بتواضع عن مسؤوليّاتهم في شرور العالم. فهناك ظلال كثيرة تعكّر جوّ الكنيسة، منها اللامبالاة الدينيّة والتعلمن والنسبيّة الأخلاقيّة، ومسؤوليّتهم في انتشار الروح الِلادينيّة، لأنّهم لم يُظهروا وجه الله الصحيح. ولا يمكن أن ننكر أنّ الحياة المسيحيّة عند الكثير من المؤمنين تمرّ بحالة تشكّك تنعكس على حياتهم الخلقيّة، بل وعلى الاستقامة في الإيمان. ولا بدّ من فحص ضميرنا في شأن طريقة استقبالنا المجمع وقبولنا به. فالتوجيهات

(١) أهمّها الانشقاق الكبير في العام ١٠٥٤، والانشقاق البروتستانتيّ في القرن السادس عشر.

الواردة في الدستور «فرح ورجاء» ما تزال تدعونا إلى مزيد من الجهود (٣٥-٣٦).

والرسالة، إذ تذكر أخطاء الماضي، فهي لا تُغفل إيجابيّاته، ولاسيّما القريب منّا. لقد ولدت كنيسة الألف الأوّل من دم الشهداء. وفي نهاية الألف الثاني، عادت فأصبحت كنيسة الشهداء. ويذكّرنا البابا بذلك، مُظهرًا الوجه المسكونيّ في شهادة الدم. فقد صارت الشهادة للمسيح حتّى الدم تراثًا مشتركًا بين الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستانت والأنكليكان. ففي عصرنا، عاد عهد الشهداء. لكنّهم أشبه بالجنود المجهولين في سبيل قضيّة الله العظمى. فعلى الكنائس المحلّيّة أن تبذل قصارى جهدها لكي لا يضيع ذكر مَن تحمّلوا الشهادة. ويتضمَّن ذلك طابعًا مسكونيًّا. فمسكونيّة الشهداء والقدّيسين تقنع الناس بفاعليّة أكبر، وصوت شركة القدّيسين أقوى من صوت مثيري الانقسام والشقاق. ولا بدّ أن نعترف أيضًا ببطولة الفضائل التي نجدها في رجال ونساء حقّقوا دعوتهم المسيحيّة في الزواج، متيقّنين بأنّ حالة الزواج لا تخلو من ثمار القداسة (٣٧).

وهناك حاجة أخرى ذكرها الكرادلة والأساقفة وهي ضرورة عقد مجامع قارّيّة على غرار المجمع الأوروبّيّ والمجمع الأفريقيّ. ورحّب أساقفة أمريكا اللاتينيّة، بعد اتّفاقهم مع أساقفة أمريكا الشماليّة، بفكرة عقد مجمع الأمريكتين لدراسة إشكاليّة إعلان البشارة الجديد. وهناك أيضًا حاجة إلى عقد مجمع قارّيّ من أجل آسيا، ومجمع إقليميّ من أجل أوقيانيا، حيث تلقى المسيحيّة أنواعًا وأشكالًا أخرى من التديّن العاطفيّ تتميَّز باتّجاهاتها نحو الوحدانيّة (٣٨).

٢ - **أمّا المرحلة الثانية من إعداد اليوبيل المباشر** فتتضمَّن السنوات الثلاث ٩٧ و٩٨ و٩٩، ويدور موضوعها على ابن الله المتجسّد بفعل الروح القدس. فنحن إذًا إزاء موضوع ثالوثيّ موزَّع على ثلاث سنوات، وفي كلّ منها تنطلق الرسالة من العقيدة، وتنتقل إلى الحياة الرعويّة،

وتنتهي بالتطبيقات العمليّة والتركيز على إحدى الفضائل اللاهوتيّة الثلاث مع الإشارة إلى دور العذراء مريم ومثّلها. وفي كلّ من هذه السنوات يرد ذكر قضيّة الوحدة المسيحيّة أو موضوع الحوار الدينيّ.

فموضوع السنة الأولى هو إذاً يسوع المسيح مخلّص العالم الوحيد. وبناء على اقتراح عدد من الكرادلة والأساقفة، فالرسالة تركّز على طابع اليوبيل المسيحانيّ، باكتشاف المسيح المبشّر والمخلّص، استنادًا إلى ما جاء في لوقا ٤/١٨-١٩: «روح الربّ عليّ لأنّه مسحني... وأرسلني... لأعلن سنة رضًا عند الربّ». لذلك فلا بدّ في هذه السنة من التعمّق في سرّ تجسّد الكلمة وضرورة الإيمان به للخلاص، مع العودة إلى الكتاب المقدّس للتعرّف إليه. فالآب هو الذي أتى إلينا حبًّا، وتحدّث معنا، وكشف لنا طبيعة ابنه الوحيد.

ولكي نحتفل اليوم بالمسيح، فلا بدّ من تأوين الأسرار انطلاقًا من المعموديّة (غل ٣/٢٧)، لأنّها بوجه خاصّ أساس الشركة بين جميع المسيحيّين. فهذه السنة هي ذات أهمّيّة كبرى من الناحية المسكونيّة، إذ يُطلب إلينا أن نوجّه النظر معًا نحو المسيح الربّ الواحد، ونلتزم عمليًّا لكي نصبح واحدًا. فالتركيز على المسيح وعلى كلمة الله وعلى الإيمان يُثير اهتمام المسيحيّين من سائر المذاهب.

وبما أنّ هدف اليوبيل هو توطيد الإيمان والشهادة عند المسيحيّين، فالسنة الأولى هذه تتلاءم مع إعادة اكتشاف التربية المسيحيّة بمعناها الأصليّ، أي تعليم الرسل، وذلك بالعودة إلى كتاب **تعليم الكنيسة الجامعة**. ومركزيّة المسيح هذه في الإيمان لا يمكن فصلها عن الاعتراف بدور والدته العذراء مريم. فهي مثال الإيمان الحياتيّ (٣٩-٤٣).

أمّا موضوع السنة الثانية فيدور على الروح القدس وحضوره وعمله في جماعة الرسل، وقد تمّ التجسّد بواسطته. فلا بدّ إذًا من إعادة اكتشافه. فهو الذي يؤوّن في أيّامنا الوحي الذي جاء به يسوع إلى البشر. إنّه يعمل في الكنيسة بواسطة الأسرار ولاسيّما بالميرون والتثبيت والخدمات

والمواهب. وهو العامل الرئيس في إعلان البشارة الجديد. والروح القدس هو الذي يبني الملكوت ويمهّد لتجلّيه التامّ في المسيح.

ومن هذا المنظور الأخيريّ، على المؤمنين أن يكتشفوا ثانيةً فضيلة الرجاء اللاهوتيّة، وأن يستعدّوا لحلول اليوبيل العظيم مع بداية الألف الثالث بإنعاش رجائهم لمجيء ملكوت الله النهائيّ. وفي هذا الإطار لا بدّ من إبراز علامات الرجاء في زماننا الحاضر، كالتقدّم على الصعيد المدنيّ (التقنولوجية والطبّ، والجهود في سبيل المصالحة بين الشعوب، والسلام، والتضامن بين الشمال والجنوب)؛ والتقدّم على الصعيد الكنسيّ (الإصغاء إلى صوت الروح واستقبال المواهب، وترقية العلمانيّين في حياة الكنيسة والسعي إلى الوحدة بين المسيحيّين والحوار مع الديانات الأخرى) (٤٤-٤٦).

وينبغي أن ينصبّ تفكير المسيحيّين بانتباه في هذه السنة على قيمة الوحدة داخل الكنيسة، بالتعمّق في تعليم المجمع حول الكنيسة، وقد أكّد أنّ الوحدة مبنيّة على فعل الروح، وتضمنها الخدمة الرسوليّة، وتدعمها المحبّة المتبادلة (١ قور ١٣/ ١-٨). وهذا التعمّق في الإيمان يحمل شعب الله على الشعور الناضج بمسؤوليّاته. وفي ذلك كلّه تدعونا رسالة البابا إلى التأمّل في وجه العذراء مريم، وقد قبلت أن تنقاد للروح القدس، وكانت أمينة له ومخلصة طوال حياتها. إنّها امرأة الصمت والإصغاء، وامرأة الرجاء أيضًا، إنّها رحّبت إرادة الله، على مثال إبراهيم، وقد «آمن راجيًا على غير رجاء...» (روم ٤/ ١٨) (٤٧-٤٨).

وفي السنة الثالثة والأخيرة من التمهيد لليوبيل، توجّه الأنظار إلى الآب السماويّ، بحسب منظور المسيح في قوله: «الحياة الأبديّة هي أن يعرفوك أنت الإله الحقّ وحدك...» (يو ١٧/ ٣). فالحياة المسيحيّة أشبه بحجّ عظيم نحو البيت الأبويّ. وهكذا يصبح هذا اليوبيل المركّز على وجه المسيح فعل تسبيح وتمجيد للآب. ويترتّب على السير نحو الآب أن يتمّ الاهتداء الباطنيّ. ففي هذا الإطار نكتشف سرّ التوبة ونحتفل به بحرارة.

وبما أنّ التوبة هي مطلب من مطالب المحبّة المسيحيّة، فلا بدّ في هذه السنة من إبراز أهمّيّة فضيلة المحبّة بوجهيها، الله والقريب. فهي خلاصة حياة المؤمنين الأخلاقيّة، إذ إنّ الله هو مصدرها ومنتهاها. وقد جاء يسوع ليعلن البشرى للفقراء، أي محبّة الله ومحبّة القريب. فعلى المسيحيّين إذًا أن يصبحوا صوت الفقراء أجمعين.

وتحدّد الرسالة، من الناحية الرعويّة، مجالين للعمل: الأوّل في مواجهة التعلمن بمعالجة الأزمة الحضاريّة المعاصرة في وجهيها التقنولوجيّ الخارجيّ، والدينيّ الداخليّ، بنسيان الله وتهميشه، وذلك بمواجهة أزمة الحضارة بحضارة الحبّ المبنيّة على القيم الشاملة والعامّة، كالسلام والتضامن والعدالة والحرّيّة.

أمّا المجال الثاني فهو الحوار الدينيّ المشترك، بحسب توجيهات المجمع الڤاتيكانيّ الثاني. لذلك فلا بدّ من دراسة إمكانيّة تنظيم لقاءات تاريخيّة في بيت لحم والقدس وسيناء لتوطيد الحوار مع اليهود والمسلمين، ولقاءات أيضًا مع ممثّلي الأديان الكبرى وفي مدن أخرى.

وهنا يبرز أيضًا وجه العذراء مريم الكامل في محبّة الله ومحبّة القريب، وذلك في أهبتها الكاملة لتلبية نداء الربّ (٤٩-٥٥).

٣ - **من أجل الاحتفال باليوبيل**: إنّ الاحتفال باليوبيل هو في حدّ ذاته فصل مستقلّ، ويقام في آن واحد في الأرض المقدّسة وفي رومة وفي الكنائس المحلّيّة. والهدف في مرحلة الاحتفال هو تمجيد الثالوث. فمنه يصدر كلّ شيء وإليه يتّجه كلّ شيء. والاحتفال باليوبيل في هذه السنوات الثلاث يتّجه نحو هذا السرّ: «من المسيح وبالمسيح وفي الروح القدس، نحو الآب». وبما أنّ المسيح هو الطريق الوحيد إلى الآب، يقام في رومة المؤتمر الأفخارستيّ في العام ٢٠٠٠ لإبراز حضوره الحيّ والخلاصيّ في الكنيسة والعالم. وسيعطى البعد المسكونيّ مكانته عن طريق لقاء مسيحيّ شامل يعدّ له بالتعاون الأخويّ مع مسيحيّي بقيّة الكنائس والطوائف (٥٥).

ويشير البابا في القسم الأخير من رسالته، إلى أنّ الكنيسة قائمة منذ ألفي سنة، وهي تنمو وتكبر لتشمل البشريّة جمعاء، إذ إنّ الجميع مدعوّون إلى الخلاص. فالمسيح، الخميرة الإلهيّة، يدخل متعمّقًا في حياة البشريّة الحاضرة، ليبثّ فيها عمل الخلاص. فهو يشمل في ملكه الخلاصيّ ماضي البشريّة منذ بدايتها، كما يشمل مستقبلها حتّى نهايته. وما هدف الكنيسة إلاّ متابعة عمله بإرشاد من الروح القدس. ويعرض البابا كيف انتشرت الكنيسة من منطقة البحر المتوسّط إلى أوروبّا وآسيا والهند وأمريكا وأفريقيا. مضيفًا أنّه، بعد سقوط النازيّة والشيوعيّة، هناك حاجة ماسّة إلى تقديم الإنجيل مرّة ثانية إلى رجال ونساء أوروبّا. ففي عصرنا عدد من المحافل، مثل «أريوباغس» آثينة، تحتاج إلى تبشير، إذ إنّ الغرب، كلّما انسلخ عن جذوره المسيحيّة، أصبح أرضًا للرسالة (٥٦-٥٧).

إنّ مستقبل العالم والكنيسة هو للأجيال الشابّة التي تبلغ نضوجها في القرن المقبل. والمسيح ينتظر الشباب كما كان ينتظر الشابّ الغنيّ الذي سأله: «ماذا يجب أن أعمل لأنال الحياة الأبديّة؟»

وفي الختام، يرى البابا أنّه من المناسب العودة إلى الدستور الرعائيّ «فرح ورجاء»، وأورد لنا منه الفقرة (١٠) المتعلّقة بإيمان الكنيسة. ثمّ حرّض المؤمنين على رفع صلوات حارّة لنيل الأنوار والدعم في إعداد اليوبيل والاحتفال به، مستودعًا العذرا مريم مهمّة الكنيسة جمعاء هذه. فتكون، في نظر المسيحيّين السائرين نحو الألف الثالث، النجمة التي تقودهم إلى لقاء الآب (٥٨-٥٩).

من منشورات دار المشرق













دور مسيحيّي لبنان والمشرق
في النضالات الاجتماعيّة والسياسيّة

الدكتور بطرس لبكي*

تمهيد

قبل كلّ شيء، لا بدّ من وضع إطار لهذا الموضوع على صعيدَي المكان والزمان.

فعلى صعيد المكان، سوف يشمل البحث منطقة الشرق العربيّ مع بعض التوغّل في أصقاع غير عربيّة من مناطق كانت تنتمي إلى الأمبراطوريّة العثمانيّة. لكنّه سيكون مركّزًا على لبنان في ما يعود إلى الحقبة الحديثة.

وعلى صعيد الزمان، يغطّي هذا البحث السنين المئة والخمسين الأخيرة، مع التركيز على آخر نصف قرنٍ وخاصّة على حقبة (١٩٥٥-١٩٧٥).

من جهة أخرى، فإنّ هذا البحث لا يدّعي الشموليّة ولا ينشد أن يكون تأريخ الالتزام الذي نحن بصدده، لكنّه يسعى بالأحرى إلى إبراز الخطوط الكبرى لهذه الظاهرة توصُّلًا إلى القضايا التي تطرحها.

(*) نائب رئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان.

أوّلاً: ملاحظات أوّليّة

ثمّة ملاحظتان أوّليّتان لا بدّ منهما لتوضيح عرضنا، وهما تتعلّقان بالتنظيم الاجتماعيّ لمسيحيّي الشرق العربيّ، ووضعهم في مجتمعاتهم الكبرى.

ففي ما يخصّ التنظيم الاجتماعيّ عند مسيحيّي الشرق وكنائسهم، فإنّ الكنائس المسيحيّة الشرقيّة هي طوائف، والطوائف جماعات اجتماعيّة يربطها أصلاً إيمان واحد وطقوس دينيّة. ولهذه الطوائف المكوّنة على مرّ التاريخ أجهزتها الدينيّة الخاصّة. أمّا بنى هذه الأجهزة فتتفاوت وتتنوّع بين طائفة وأخرى، وهي ذات أدوار متعدّدة، بغضّ النظر عن دورها الدينيّ الصرف. فهي تشرف على جهاز الطائفة القضائيّ المختصّ بشؤون الأحوال الشخصيّة. وغالبًا ما تشرف على الشبكات المدرسيّة والجامعات التابعة للطوائف. كما تشرف جزئيًّا على الجمعيّات الطائفيّة المتعدّدة، وعلى المؤسّسات الاجتماعيّة والخيريّة، والمستوصفات والهيئات الثقافيّة والأندية والحركات الشبيبيّة، والجمعيّات ذات الغايات الدينيّة البحتة. إنّ معظم الطوائف تملك عقارات تكوّن مصادر دخل لأجهزتها ومؤسّساتها. ولدى الطوائف غالبًا هيئات تمثيليّة تُدعى «المجالس»، كما تتمثّل أحيانًا في مختلف هيئات السلطة السياسيّة والإدارة العامّة. وكثيرًا ما تكون لهذه الطوائف علاقات مميّزة بالمراكز العالميّة أو الإقليميّة للعائلات الروحيّة التي تنتمي إليها. كما أنّها تُقيم علاقات سياسيّة عربيّة ودوليّة خاصّة.

فضلاً عن ذلك، فإنّه غالبًا ما يكون للطائفة موقف خاصّ وموحّد نسبيًّا في ما يتعلّق بالقضايا الأساسيّة المطروحة في البلاد. كما أنّها تتّسم بسمات إيديولوجيّة غالبًا ما تتجلّى بأشكال متنوّعة. ويتمّ التعبير عن المواقف والإيديولوجيّات، جزئيًّا، من خلال وسائل الإعلام (جرائد، مجلّات، إذاعات، تلفزيونات) المرتبطة بالطائفة إلى حدّ ما، وبطرق شتّى.

على الصعيد الاجتماعيّ - الديموغرافيّ، غالبًا ما يتداخل التوزّع

الجغرافيّ لسكن أبناء طائفة معيّنة مع توزّع طوائف أخرى، على رغم الميل إلى التركّز الجغرافيّ الطائفيّ في المجتمع الريفيّ، وعلى الأخصّ في المدن.

على صعيد آخر، وبموازاة سمات ثقافيّة مشتركة بين جميع الطوائف، تتمتّع هذه الأخيرة ببعض السمات الثقافيّة الخاصّة، تتأتّى غالبًا من ممارسات دينيّة، وتظهر أحيانًا عبر مجموعة عادات غذائيّة وكسائيّة ولفظيّة، متعلّقة بوضع المرأة وبنية الأسرة، إضافةً إلى عادات أخرى، (طقوس دينيّة، أعياد خاصّة، إلخ). ثمّ إنّ قوّة الزواج اللُّحميّ داخل الطائفة، تجعل منها شبكة قرابة[١].

من جهة أخرى، وفي ما يتعلّق بوضع الطوائف المسيحيّة الشرقيّة في مجتمعها الواسع، فإنّها كانت تخضع في علاقاتها مع الدول الإسلاميّة التي تنتمي إليها لنظام «الذمّة»، الذي هو عقد حماية - إذعان يكرّس تفاوت الأوضاع بين «أهل الكتاب» والمسلمين، مع الحفاظ مبدئيًّا على معتقدات الأوّلين. وكان تفاوت الأوضاع هذا يشمل مختلف مجالات الحياة:

- دفع ضريبة أعناق مقابل الإعفاء من الخدمة العسكريّة.
- منع حمل السلاح، وأحيانًا ركوب الخيل في حاضرة إسلاميّة.
- الإلزام بالمشي لجهة اليسار عند التقاء شخص مسلم.
- الإلزام بالمشي في طاروق المدينة (مجرى الماء) عند التقاء شخص مسلم.
- ممنوعات متعلّقة بالثياب.
- تقنيد الحقّ في بناء الكنائس.
- إستحالة الوصول إلى بعض المناصب السياسيّة والإداريّة[٢].

---

(١) Boutros Labaki: «Stratification socio-économique et inégalités dans le Liban actuel et d'avant guerre», in *Le droit à la différence pour plus de justice et de liberté*, Publication du CEROC, Paris - Beyrouth, Octobre 1987, p. 68-69.

(٢) لمزيد من التفاصيل أنظر:
Antoine Fattal: *Le statut légal des non - musulmans en pays d'Islam*, Collection «Recherches» publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth, Tome X, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1958 (395 pages).

وقد دامت هذه الحال حتّى القرن التاسع عشر، مع تمايزات مهمّة بحسب العهود والمناطق ومختلف عناصر الأوضاع السياسيّة والديموغرافيّة والاقتصاديّة والدوليّة.

بعد عرض هاتين الملاحظتين الأوّليّتين، ننتقل إلى أساس دور المسيحيّين التاريخيّ في النضالات الاجتماعيّة والسياسيّة.

ثانيًا: الأساس التاريخيّ للالتزام السياسيّ والاجتماعيّ لدى مسيحيّي الشرق العربيّ: إضطرابات القرن التاسع عشر(٣)

ثمّة ثلاثة عناصر تبدو هنا رئيسيّةً لتحديد الأساس التاريخيّ:

أ - تباين وضع مسيحيّي الشرق العربيّ الاجتماعيّ والسياسيّ

لقد كانت هذه الفروق ناجمة عن تنوّع الطوائف المسيحيّة الاجتماعيّ والبينويّ، التي يمكن تصنيفها على نحو مبسّط كما يلي:

- طوائف فلاّحي السهول.
- الطوائف الجبليّة، الزراعيّة - الرعويّة.
- الطوائف المدينيّة التي كانت تتدرّج على عدّة مستويات من المراتب الاجتماعيّة والنشاط الاقتصاديّ: حرفيّون، تجّار (صغار وكبار)، أصحاب أموال، كتبة، أدباء، إكليروس، إلخ...

كان فلاّحو السهول هم الأكثر حرمانًا، وأهل المدن ذوي أوضاع متوسّطة، ولكن أكثر استقلاليّة. كذلك، كانت المناطق ذات الكثافة السكّانيّة المسيحيّة تتمتّع بمزيد من الاستقلاليّة.

ب - مسيحيّو الشرق العربيّ، أصداء الثورة الفرنسيّة، نضالات تحرّر شعوب البلقان المسيحيّة والتوسّع الأوروبيّ(٤)

منذ النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، اطّلع عدد من المسيحيّين

---

(٣) Théodor Hanf: «Les communautés chrétiennes dans le changement social du Proche - Orient Arabe», in *Le droit à la différence...*, *op. cit.*, p. 109-110.

(٤) Boutros Labaki: «Stratification...» *op. cit.*, p. 73 à 76; et Théodor Hanf: «Les communautés...,» *op. cit.*, p. 111-112.

الشرقيّين على المُثُل التي تنادي بها الثورة الفرنسيّة: حرّيّة، إخاء، مساواة؛ وعلى نضالات تحرّر اليونانيّين والبلغاريّين والصربيّين والرومانيّين... فكان لا بدّ من أن يؤثّر ذلك تدريجًا في مواقفهم وتوقّعاتهم. كما كان من شأن توسّع الدول الأوروبيّة الاقتصاديّ والعسكريّ والثقافيّ والسياسيّ، إضافة إلى عمل الإرساليّات الدينيّة، أن يعزّز هذه التوقّعات.

من جهة أخرى، فإنّ الإصلاحات العثمانيّة المعلنة في ١٨٣٩ و١٨٥٦ (التنظيمات) اتّجهت نحو المساواة النظريّة بين أوضاع رعايا السلطنة، أيًّا يكون أصلهم القوميّ والدينيّ، ونحو أوْربة المؤسّسات الإداريّة والقضائيّة والاقتصاديّة... ومن ثمّ السياسيّة.

لقد كانت كلّ هذه التحوّلات تعمل لصالح تحسين أوضاع مسيحيّي الأمبراطوريّة العثمانيّة، ومنهم مسيحيّو الشرق العربيّ. إلاّ أنّه كانت لدى هؤلاء إستراتيجيّات مختلفة للتحرّر من وضعهم كأهل ذمّة.

ج - مختلف الإستراتيجيّات التحرّريّة لمسيحيّي الأقاليم الآسيويّة داخل الأمبراطوريّة العثمانيّة

يمكن تصنيف هذه الإستراتيجيّات، ابتداءً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، تحت ثلاثة عناوين رئيسة(٥):

• **إنشاء دولة قوميّة على الطراز البلقانيّ**: وهذه إستراتيجيّة الحركات الوطنيّة الأرمنيّة والأشوريّة.

• **الحركات الإيديولوجيّة والسياسيّة المنادية بالمساواة**: والتي نادت بالقوميّة العثمانيّة، فالعربيّة، فالسوريّة، والليبراليّة، ثمّ الاشتراكيّة. وكانت هذه إستراتيجيّة قسم كبير من النخب المسيحيّة في سورية ولبنان ومصر وفلسطين.

---

(٥) Théodor Hanf, *op. cit.*, p. 112 à 114.

• **التعايش التعدّديّ في ظلّ تساوي الأوضاع وتوازن موازين القوى:** وكان هذا خيار أكثريّة نُخَب لبنان المسيحيّة، الذي ساهم في إنشاء الدولة اللبنانيّة الحاليّة.

أمّا وقد بيّنّا عناصر الأساس التاريخيّ، فصار في وسعنا أن نعرض بسرعة أهمّ خصائص دور مسيحيّي الشرق العربيّ في النضالات السياسيّة والاجتماعيّة في عهد السلطنة العثمانيّة قبل الحرب العالميّة الأولى، ثمّ في عهد الانتداب بين الحربَيْن، لنصل أخيرًا إلى صلب موضوعنا الذي يتعلّق بزمن ما بعد الحرب العالميّة الثانية، وخصوصًا بالسنوات الواقعة بين ١٩٥٥ و١٩٧٥.

ثالثًا: مسيحيّو الشرق العربيّ وحركات التحرّر في عهد السلطنة العثمانيّة(٦)

في هذا الوضع المضطرب الذي ساد النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، شارك مسيحيّو الشرق العربيّ بأشكال عديدة في نضالات التحرّر التي كانت تُخاض داخل الأمبراطوريّة العثمانيّة.

---

(٦) عصام خليفة: «البطريرك بولس مسعد: مقدّمة للإطار التاريخيّ لنشأته ولمشكلة السلطة في ثورة كسروان، ١٨٥٨-١٨٥٩» في أعمال المؤتمر حول «مدرسة روما المارونيّة ١٥٨٤-١٩٨٤» المنعقد في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في الجامعة اللبنانيّة (أيّار ١٩٨٤)؛ منشور في العدد رقم ١٦-١٧ من مجلّة دراسات الصادرة عن كلّيّة التربية - الجامعة اللبنانيّة، بيروت ١٩٨٥، ص ٩٣ إلى ١٤١.
Théodore Hanf, *op. cit.*, p. 112 à 114
- جورج أنطونيوس: **النهضة العربيّة**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٩.
- عصام خليفة: «أرشيف وزارة الخارجيّة الفرنسيّة وأهمّيّته كمرجع لتاريخ لبنان (١٩١٨-١٩٤٥)»، في أعمال المؤتمر حول «أرشيف تاريخ لبنان» المنعقد في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة - الجامعة اللبنانيّة، (أيّار ١٩٨٣)، منشور في العدد رقم ١٣-١٤ من مجلّة دراسات الصادرة عن كلّيّة التربية - الجامعة اللبنانيّة ١٩٨٤، بيروت، ص ٧٩ إلى ١٤٣.
- ألبرت حوراني: **الفكر العربيّ وعصر التحرّر**، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٦٨.

أ - الحركات الفلّاحيّة

منذ نهاية القرن الثامن عشر، ظهرت في جبل لبنان وبخاصّة في دساكره المسيحيّة ثورات فلّاحيّة في وجه التعسّف الضريبيّ وتجاوزات «ملتزمي» الضرائب. وتكفي الإشارة إلى ثورة حمّانا العامّيّة ثمّ إلى ثورة لحفد، وأخيرًا إلى ثورة كسروان في ١٨٥٨ مرورًا بعامّيّة أنطلياس في ١٨٤٠. وقد قامت الكنيسة المارونيّة بخاصّة بدورٍ لا يُستهان به في هذه الحركات، لاسيّما في منطقة كسروان. فالبطريرك المارونيّ بولس مسعد كان الزعيم الحقيقيّ والموجّه الخفيّ للثورة التي قادها طانيوس شاهين. كذلك، قام مسيحيّو جبل الدروز في حوران بدورٍ مهمّ في النضال ضدّ أعيان المنطقة.

ب - «التنظيمات» والحركات المدنيّة

لقد كان للإصلاحات المستلهِمَة الطروحات الأوروبيّة والمناصرة المساواة التي باشرتها السلطنة العثمانيّة في أواخر النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، تحت اسم «التنظيمات»، صدى إيجابيّ جدًّا بين مسيحيّي مدن السلطنة، الذين وجدوا فيها بداية تحقّق مُثُل الثورة الفرنسيّة التي كانوا أخذوا يسمعون عنها. وقد عانى هؤلاء المسيحيّون من ردود الفعل التي كانت تعادي الإصلاحات داخل الأوساط الإسلاميّة المحافظة، والتي تحوّلت أحياناً إلى فتن ومجازر.

ج - الحركات القوميّة

منذ منتصف القرن التاسع عشر، ظهرت في بيروت بوجه خاصّ بذور ما عُرِفَ بالنزعات القوميّة، العربيّة منها والسوريّة. ويمكن أن نذكر هنا أسماء شهيرة كـ«اليازجي» و«البستانيّ» و«العازوريّ» وغيرهم من المفكّرين المتأثّرين بالإرساليّة البروتستانتيّة في «الكلّيّة السوريّة البروتستانتيّة» التي أصبحت الجامعة الأميركيّة في بيروت.

د - الحركات الليبراليّة والاشتراكيّة

ثمّة تيّارات ليبراليّة واشتراكيّة انتشرت خاصّة وسط المثقّفين المسيحيّين الشوام من أبناء المدن المصريّة الكبرى، كالقاهرة والإسكندريّة. ويمكن أن نذكر منهم «فرح أنطون، شبلي الشميّل، أنطون مارون، ونقولا حدّاد» (والأربعة من أصل لبنانيّ). إنّ الحركات الليبراليّة كانت تُنادي بحياة سياسيّة تستلهم ديموقراطيّات الغرب الليبراليّة، في حين كانت الحركات الاشتراكيّةُ النزعة متأثّرةً بالاشتراكيّة الديموقراطيّة الناشئة في أوروبّا آنذاك.

هـ - الحركة القوميّة اللبنانيّة

مع نهاية القرن الماضي، برز تيّار فكريّ ينادي بدولة لبنانيّة قوميّة ضمن حدود لبنان الحاليّة. وابتداءً من تلك الفترة، أخذ يتكلّم باسم هذا التيّار مثقّفون وصحافيّون وكتّاب وموظّفون كبار وسياسيّون أمثال «بولس نجيم» و«أنطون الجميّل» و«يوسف السودا».

رابعًا: مسيحيّو الشرق العربيّ وحركات التحرّر السياسيّ والاجتماعيّ في عهد الانتداب بين الحربين العالميّتين ١٩١٨-١٩٤٥[٧]

هنا بدأت حقبة جديدة من تاريخ الشرق العربيّ كانت امتدادًا جزئيًّا للحقبة العثمانيّة، وتمهيدًا للتطوّرات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة المعاصرة.

(٧) عصام خليفة: «أرشيف...»، المرجع المذكور آنفًا.
- Jaques Couland: *Le mouvement syndical au Liban 1515-1546*, Editions Sociales, Paris, 1970, p. 16.
- Michael Suleiman: *Political parties in Lebanon*, Ithaca - New York, Carwell University Press, 1967.
- Théodor Hanf, art. cit., p. 129-131.

أ - الحركة القوميّة العربيّة بقيادة الأمير فيصل

إن هذه الحركة الناشئة في بداية القرن الحاليّ استقطبت في أثناء الحرب العالميّة الأولى هاشميّي الحجاز، وقادت ثورة في وجه العثمانيّين بدعم من الإنكليز في النصف الثاني من هذه الحرب. وبعدما فشل الهاشميّون وأنصارهم طوال أكثر من سنتين (١٩١٨-١٩٢٠) في إقامة مملكة عربيّة سوريّة بقيادة فيصل، فقد حكموا العراق وشرق الأردنّ في ظلّ انتداب بريطانيّ جديد. وظهر بين قادة هذه الحركة في سورية ولبنان عدد كبير من المثقّفين المسيحيّين، نذكر منهم «عمّون» و«بركات».

ب - الحركات الشيوعيّة

إنّ دخول الشيوعيّة إلى الشرق العربيّ تمّ أوّلًا انطلاقًا من مصر، وتحديدًا من أوساطها العمّاليّة في صناعة التبغ بوجه خاصّ. وكان أوّل المناضلين العمّاليّين الشيوعيّين من أبناء الأقليّتين الأرمنيّة والمارونيّة. وفي هذا الصدد، يجدر أن نذكر اسم «أنطون مارون» (محام مارونيّ) من زحلة - لبنان، إذ اعتُبِر أوّل شهيد للحركة الشيوعيّة المصريّة. أمّا في لبنان وفي الأوساط نفسها، فيمكن أن نذكر أسماء «يوسف إبراهيم يزبك، وإسكندر الرياشي، وفؤاد الشمالي» بين مؤسّسي الحركة الشيوعيّة اللبنانيّة في العشرينات، والتي كان جميعُ قادتها مسيحيّين وأصل غالبيّتهم من بلدة بكفيّا.

وكان الوضع في سورية والعراق وفلسطين مماثلًا.

ج - الحركة القوميّة المنادية بـ «سورية الكبرى»

تأسّست هذه الحركة، التي انتظمت ابتداء من ١٩٣٣ في «الحزب السوريّ القوميّ الاجتماعيّ»، بقيادة أنطون سعادة ومجموعة من المثقّفين اللبنانيّين والسوريّين والفلسطينيّين الذين كانت غالبيّتهم من المسيحيّين.

ناضلت هذه الحركة في وجه الانتداب وفي سبيل وحدة سورية الكبرى أو «الهلال الخصيب»، الذي يشمل فلسطين وشرق الأردنّ ولبنان والأردنّ والعراق وسورية ثمّ الكويت وقبرص.

د - الحركة القوميّة اللبنانيّة

تأسّست في غضون هذه الحقبة، وكان جهازها الأكثر تنظيمًا هو حزب الكتائب اللبنانيّة الذي تأسّس سنة ١٩٣٦ على يد مجموعة من المثقّفين والكوادر المسيحيّين (بيار الجميّل، شارل حلو، جورج نقّاش، إميل يارد وشفيق ناصيف).

كانت هذه الحركة تنادي بإنشاء دولة قوميّة لبنانيّة مستقلّة ومتعدّدة الطوائف، وبالدفاع عنها.

هـ - التحالفات البرلمانيّة الطابع في سبيل الاستقلال، في لبنان وسورية ومصر

خلال هذه الحقبة، ظهرت أولى التحالفات ذات الطابع البرلمانيّ بين وجهاء مسيحيّين ومسلمين، متمحورة على النضال في سبيل الاستقلال: الحزب الدستوريّ في لبنان؛ الكتلة الوطنيّة في سورية؛ وحزب الوفد في مصر.

ومن قادة هذه التحالفات المسيحيّين، يمكن أن نذكر أسماء «بشارة الخوري وهنري فرعون» في لبنان؛ و«فارس الخوري» في سورية؛ و«مكرم عبيد» في مصر.

و - ولادة الحركة النقابيّة ونموّها

إنّ هذه الظاهرة التي ارتبطت أصلًا بمصير الحركة الشيوعيّة، نشأت في المدن وفي القطاعات الحديثة والمرتبطة بالرأسمال الأجنبيّ.

وهنا أيضًا، كان المسيحيّون ممثّلين بقوّة في أساس الحركة وخصوصًا في قيادتها.

خامسًا: مسيحيّو الشرق العربيّ في نضالات زمن الاستقلال بعد الحرب العالميّة الثانية

تتميّز هذه الفترة بتحوّلات سريعة كانت تتهيّأ في عهد الانتداب بين الحربين العالميّتين: تحوّلات سياسيّة، وعسكريّة، واجتماعيّة واقتصاديّة.

ويمكننا تقسيمها إلى مرحلتين: مرحلة التحوّلات الأوّليّة ١٩٤٥-١٩٥٥، ومرحلة التحوّلات السريعة والشديدة ١٩٥٥-١٩٧٥.

أ - مرحلة التحوّلات الأوّليّة ١٩٤٥-١٩٥٥

في هذه المرحلة، تلقّت الأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة الاقتصاديّة التي أنشأها الانتداب الفرنسيّ والبريطانيّ أولى الضربات العنيفة.

• **الحرب العربيّة - الإسرائيليّة الأولى ١٩٤٨-١٩٤٩**: إنّ هذه الحرب التي نجمت عن إنشاء دولة إسرائيل ونزوح أغلبيّة الفلسطينيّين عن أرضهم، زعزعت شرعيّة الأنظمة البرلمانيّة الطابع التي يقودها وجهاء وأعيان (لاسيّما في سورية ومصر)، وعزّزت الحركات القوميّة العربيّة والسوريّة. لكنّها أضعفت الحركة الشيوعيّة بسبب موقف الاتّحاد السوفياتيّ في هذه الحرب.

• **الانقلابات وبدايات التحوّلات الاجتماعيّة**: تمخّض تزعزع الأنظمة السياسيّة الذي أشرنا إليه آنفًا عن سلسلة انقلابات في سورية ومصر. ونتج من هذه الانقلابات ضعف تدريجيّ للفئات الحاكمة السابقة وظهور نُخَب جديدة متحدِّرة من الطبقات الوسطى المدينيّة والريفيّة. كما تجلّت هذه التحوّلات ببداية تغيّرات اجتماعيّة واقتصاديّة.

هنا، كان موقف المسيحيّين الملتزمين الحركات السياسيّة والاجتماعيّة متمثّلًا بردّ الفعل أكثر منه بالفعل، وقد كانوا في جانبي الصراع. على أنّ الظاهرة الجديدة التي اضطلع فيها مثقّفون مسيحيّون بدور مهمّ هي نموّ حركة القوميّين العرب التي كان المفكّر السوريّ قسطنطين زريق أباها الروحيّ، والطبيب الفلسطينيّ جورج حبش زعيمها السياسيّ.

ب - التزام المسيحيّين ومرحلة التحوّلات السريعة والشديدة ١٩٥٥-١٩٧٥

إتّسمت هذه المرحلة بصعود الناصريّة، وبالصراعات السياسيّة

الداخليّة والخارجيّة التي رافقتها في الشرق العربيّ، كما بالتحوّلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة السريعة التي كانت ملامحها قد بانت سابقًا.

• الأوضاع

سنحلّلها على المستويات الثلاثة: الإقليميّ واللبنانيّ والكنسيّ.

+ الوضع الإقليميّ

إتّصف هذا الوضع بسلسلة نزاعات وتغيّرات سنرسم في ما يلي خطوطها الكبرى:

– **إنجاز الاستقلالات السياسيّة في الشرق العربيّ**: ففي هذه الحقبة، تحرّرت مصر والعراق من الوجود العسكريّ الغربيّ، وأنهى الأردنّ علاقاته التفضيليّة مع بريطانيا. وغادر الإنكليز عدن وبلدان الخليج في حين نال السودان استقلاله السياسيّ. في هذا الوقت كان كلّ من لبنان وسورية قد نالا استقلالهما السياسيّ وانسحبت منهما الجيوش الفرنسيّة في مطلع الأربعينات.

– **النضالات في سبيل الاستقلال الاقتصاديّ**: بدأت هذه النضالات بتأميم قناة السويس عام ١٩٥٦ إضافةً إلى الاستثمارات الأوروبيّة في مصر. وحذت سورية حذو مصر عام ١٩٦٠.

في النصف الثاني من الستّينات، وصلت هذه الحركة إلى العراق فطاولت القطاع النفطيّ بوجه خاصّ. ثمّ امتدّت في بداية السبعينات إلى ليبيا وإلى بلدان الخليج بشأن القطاع نفسه. وفي نهاية الفترة (١٩٧٥)، كانت بلدان الشرق العربيّ قد قبضت على زمام الأمر في قطاعات مهمّة من نشاطها الاقتصاديّ.

– **الاشتراكيّة العربيّة**: إنّ الأنظمة الجديدة التي نشأت في مصر وسورية والعراق وليبيا واليمن أقامت نظامًا اقتصاديًّا يضطلع فيه القطاع العامّ بدور مهيمن، وأجرت إصلاحات زراعيّة قوّضت قواعد الوجهاء التقليديّين الاقتصاديّة والاجتماعيّة. وأتاح النظام الاقتصاديّ الجديد

توطيد سلطة النُخَب الجديدة الحاكمة من خلال السيطرة التي منحها إيّاها على مختلف أوجه الحياة الاقتصاديّة.

- **النكسات الأولى**: على أنّ هذا الاتّجاه العامّ نحو الاستقلال السياسيّ والاقتصاديّ وتعزيز سلطة النُخَب الجديدة بدأ ينعكس جزئيًّا.

وكان سقوط «الوحدة السوريّة - المصريّة» سنة ١٩٦١ أوّل إشارة إلى ذلك. ثمّ جاءت حرب اليمن ابتداء من ١٩٦٢ لتعيق هذا التوجّه، فيما شكّلت هزيمة ١٩٦٧ العربيّة نكسة حقيقيّة في هذا المسار نحو الاستقلال. ونتج من ذلك، خصوصًا منذ ١٩٧٠، تنامي الوجود الاقتصاديّ الغربيّ بشكلٍ ما وبداية اتّجاه نحو توسّع القطاع الخاصّ في مصر وسورية.

- **الحركة الفلسطينيّة وتقلّباتها**: إنّ هذه الحركة التي نشأت سرًّا في أواخر الخمسينات لم تنمُ فعلًا إلاّ بعد هزيمة ١٩٦٧ العربيّة، وقد شاءت أن تكون ردًّا فلسطينيًّا على ما تعتبره هزيمة «المعالجة القوميّة العربيّة» للقضيّة الفلسطينيّة. بناء عليه، تمركزت تنظيمات الحركة الفلسطينيّة المسلّحة المدعومة من عدّة دول عربيّة، في الأردنّ ولبنان حيث حاولت أن تسيطر على السلطة تدريجًا. فلم يتأخّر ردّ فعل الحكم والمجتمع المدنيّ في شرق الأردنّ حيث أزيل الوجود العسكريّ الفلسطينيّ في ١٩٧٠-١٩٧١. لأجل ذلك، أخذت التنظيمات الفلسطينيّة المسلّحة تسرّع تمركزها في لبنان منذ ذلك التاريخ، مثيرةً ردود فعل الدولة وقطاعات متزايدة من الشعب اللبنانيّ. وهذه الردود الفعل الشعبيّة، التي كانت محصورة أوّلًا في الوسط المسيحيّ، امتدّت شيئًا فشيئًا إلى طوائف أخرى، وخاصّة إلى الطائفة الشيعيّة.

لقد سبّب هذا الوضع حروبًا كثيرةً، وتدمير لبنان تدريجًا، ومن ثمّ إضعاف جميع الحركات الفلسطينيّة.

وفي إطار بحثنا، تجدر الإشارة إلى وجود كثرة من المثقّفين المسيحيّين على رأس مختلف التنظيمات الفلسطينيّة. فاسما «جورج حبش» و«نايف حواتمه» هما الأكثر شهرة على رأس «الجبهة الشعبيّة

لتحرير فلسطين» و«الجبهة الديموقراطيّة لتحرير فلسطين». ويمكن أن نضيف إليهما، في عداد تنظيمات أخرى، أسماء «كمال ناصر» و«ناجي علّوش» و«منير شفيق عسل» و«أوجين مخلوف» و«إلياس شوفاني» و«بشارة خضر» في منظّمة فتح؛ واسم «حنّا بطحيش» في منظّمة الصاعقة؛ و«إميل توما» و«إميل حبيبي» و«توفيق الطوبي» في الحركة الشيوعيّة الفلسطينيّة؛ وأسماء قيادات مستقلّة مثل «حنّا ناصر» و«أنطوان عطاالله» و«إلياس فريج» وغيرهم من زعماء الضفّة الغربيّة[٨]؛ و«حبيب قهوجي» و«صبري جريس» من زعماء الحركات الفلسطينيّة التي نشأت في الأراضي المحتلّة عام ١٩٤٨.

+ الوضع اللبنانيّ

في هذه المدّة، كان لبنان يعيش حالة ازدهار اقتصاديّ لا مثيل لها في تاريخه المعاصر، ويشهد تحديث المجتمع. وقد اتّسم هذا الوضع بتحوّلات مصحوبة بتغيّرات ديموغرافيّة وثقافيّة سريعة.

- إزدهار اقتصاديّ وعصرنة المجتمع ١٩٥٥-١٩٥٨: إنّ الأحوال الاقتصاديّة في هذه الحقبة (بداية استخراج النفط في بلدان الخليج، وهروب الرساميل والكفايات البشريّة من فلسطين ومصر ثمّ من سورية إلى لبنان)، والنظام الاقتصاديّ الحرّ القائم في البلاد ساعدت على تحقيق نموّ اقتصاديّ متمحور خاصّة على قطاع تصدير الخدمات والسلع إلى بلدان الشرق العربيّ.

كذلك، أخذ المجتمع يشهد نموّ المدن المتسارع، وانتشار التعليم وبداية تحديث أجهزة الدولة.

على أنّ أحداث ١٩٥٨ وضعت حدًّا لهذه الفترة. وكانت نتيجة تداخل الوضع السياسيّ الإقليميّ (صعود الناصريّة، أزمة السويس، الوحدة السوريّة - المصريّة) والوضع السياسيّ اللبنانيّ (نزاعات بين

(٨) - Théodor Hanf, art. cit., p. 129-131.

الرئيس شمعون ذي النزعة المعصرنة الممركزة للسلطة الموالية الغرب ومعارضة أكثريّة الوجهاء التقليديّين الموالين الناصريّة والمهدِّدين بالتوجّه نحو تعزيز سلطة الدولة المركزيّة).

- **تجربة إصلاح من فوق وتعزيز الدولة المعصرنة: الشهابيّة**: لقد أدّت «الثورة» و«الثورة المضادّة» عام ١٩٥٨، والوضع الإقليميّ المستجدّ (تقارب ناصريّ - أميركيّ) إلى إقامة حكم يجمع على نحو أوسع مجمل التشكيلات السياسيّة، ويسرّع الإصلاحات ويُحدِّث الدولة ألا وهو الحكم الشهابيّ. وكان شعارا الحكم آنذاك (١٩٥٨-١٩٦٤): «وحدة وطنيّة» و«عدالة اجتماعيّة»، معبِّرين عن الحرص على إشراك جميع الطوائف والمناطق والفئات الاجتماعيّة في مسيرة تحديث المجتمع والدولة والنموّ الاقتصاديّ.

- **أوجه الشهابيَّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة**: إنّ الاهتمام المطلق الذي أولته السلطة آنذاك القضايا الاقتصاديّة والاجتماعيّة تجلّى منذ البداية بالدور المعطى لبعثة «إرفد» برئاسة الأب لويس جوزف لوبريه، التي كُلِّفت جرد حاجات لبنان وإمكانات نموّه وإعداد خطط وسياسات في هذا المجال. وكشفت أعمال هذه البعثة، لأوّل مرّة وبصورة منهجيّة، التفاوتات الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي ينطوي عليها النظام اللبنانيّ فكان لها تأثير لا يُستهان به في الرأي العامّ والمثقّفين بوجه خاصّ.

أمّا النصف الثاني من الستّينات الذي كان امتدادًا معدّلًا للشهابيّة، فتميّز بأزمة بنك «أنترا» (أوّل مجموعة ماليّة لبنانيّة ذات فروع دوليّة). والحال أنّ هذه الأزمة، المرتبطة بأولى صعوبات النظام النقديّ الدوليّ وبإدارة قليلة الاحتراس، سرّعت سياق انتقاد النظام الاقتصاديّ اللبنانيّ. وأثّرت في الاتّجاه عينه انعكاسات حرب حزيران ١٩٦٧، والأزمات السياسيّة والاقتصاديّة التي تلتها حتّى عام ١٩٧٠.

- **الحركات السياسيّة والاجتماعيّة ١٩٥٨-١٩٦٧**: إتّسمت هذه الفترة بصعود مختلف الحركات السياسيّة ذات الأكثريّة الطائفيّة. ففي

الأوساط الإسلاميّة السنّيّة، انتشرت مجموعة حركات تستلهم الناصريّة. وبدأ الإمام موسى الصدر تدريجًا تنظيمَ حركة لتوحيد الطائفة الشيعيّة وعصرنتها. وفي الأوساط المسيحيّة، أخذت ترتسم في النصف الثاني من الستّينات بداية انتفاضة ضدّ أوجه العهد الشهابيّ الاستبداديّة وضدّ الناصريّة، وأدّت إلى قيام حلف ثلاثيّ بين أكبر ثلاثة أحزاب مسيحيّة.

كذلك، تحالف زعماء تقليديّون مهمّون من الموارنة والشيعة والسنّة في المنحى ذاته الذي نحاه الحلف الثلاثيّ. (الرؤساء فرنجيّة وسلام والأسعد).

وفي الطرف الآخر من المسرح السياسيّ والاجتماعيّ، بدأت الحركات اليساريّة ذات النزعتين الماركسيّة والقوميّة العربيّة تنتشر في أوساط الطلّاب والمثقّفين وفي بعض شرائح الأوساط الشعبيّة.

- **إنعكاسات حرب حزيران ١٩٦٧ على لبنان**: كانت لهزيمة حزيران ١٩٦٧ العربيّة مضاعفات شديدة على لبنان، ويمكن اعتبارها من عدّة نواحٍ أنّها في أساس التفجّر الذي أصاب البلاد بعد فترة (١٩٧٥-١٩٩٠). وقد تميّزت هذه الحقبة، قبل كلّ شيء، بإضعاف سلطة الدولة تدريجًا نتيجة تفكّك البنى الشهابيّة، إذ فقدت هذه البنى شيئًا فشيئًا قوّة دعمها الناصريّ بعدما ضعُفت الناصريّة في عواقب حرب حزيران ١٩٦٧.

على الصعيد المحلّيّ، راحت هذه البنى تخضع أكثر فأكثر لتحدّي التحريض الفلسطينيّ واليساريّ ولتحدّي الحلف الثلاثيّ المسيحيّ.

وتمخّضت هزيمة حزيران ١٩٦٧ عن نقد البنى السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة بطريقة جذريّة في العالم العربيّ ولبنان بوجه خاصّ. فساعد هذا الجوّ على نموّ تطرّف يساريّ وآخر يؤيّد الفلسطينيّين. كذلك، بدأت تظهر أزمات اجتماعيّة مضيفة نتائجها إلى نتائج الأزمة الوطنيّة.

كلّ ذلك أدّى إلى انتشار الحركات المطلبيّة: في صفوف الطلّاب

والمعلّمين والفلّاحين والمزارعين والعمّال. وأخذ الوضع المحلّيّ يتأثّر أكثر فأكثر بالنزاعات المتواترة بين التنظيمات الفلسطينيّة المسلّحة المتمدّدة وأجهزة الدولة اللبنانيّة المدافعة عن سيادتها على أراضيها.

بموازاة ذلك، نمت حركات اجتماعيّة طائفيّة الطابع: ففي الطوائف المسيحيّة المعبّأة تدريجًا من قبل الحلف الثلاثيّ، ارتسمت بداية مقاومة التعدّيات المتزايدة التي تقوم بها المنظّمات الفلسطينيّة على الأرض اللبنانيّة وعلى سلطة الدولة اللبنانيّة. وفي الطائفة الشيعيّة، أخذت حركة المحرومين بقيادة الإمام موسى الصدر تتبلور، وراحت الطائفة تتأسّس لتصبح فاعليّة سياسيّة مستقلّة على الساحة اللبنانيّة ذات مطالب اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة خاصّة بها.

وفي الطائفة السنّيّة، برزت تدريجًا حركة تعبويّة متمحورة على مطالب متعلّقة بمزيد من المشاركة في السلطة، وكانت هذه المطالب تحظى بدعم الوجود الفلسطينيّ المسلّح وتشجيعه، كما كانت تستخدم هذا الوجود لأهدافها الخاصّة.

- سقوط تجربة الإصلاحات الشهابيّة وعودة السلطة التقليديّة ١٩٧٠-١٩٧٥: تميّزت هذه الفترة الأخيرة على المستوى السياسيّ اللبنانيّ بالتصفية المتسارعة لإصلاحات العهد الشهابيّ التحديثيّة: فقد جرى إضعاف مختلف أجهزة الدولة، وتقوية الوجهاء التقليديّين؛ وإضعاف المؤسّسات التي سعت لتحديث الدولة والمجتمع.

وهكذا، أصبح النظام والمجتمع اللبنانيّان أقلّ تهيّؤًا لمواجهة التحدّيات الخارجيّة والداخليّة المطروحة: تجدّد النزاع العربيّ - الإسرائيليّ، تمدّد السلطة الفلسطينيّة المسلّحة، اتّساع نفوذ مختلف الأنظمة العربيّة وإسرائيل داخل لبنان.

فكان من شأن هذا الوضع أن يسهّل نشاط أدوات القوى الخارجيّة الذي تمخّض عن «الحروب من أجل الآخرين» التي دارت على أرض لبنان منذ ١٩٧٥.

+ الوضع على مستوى الكنائس

كذلك، كان التزام المسيحيّين النضال الاجتماعيّ والسياسيّ متأثّرًا بالذهنيّة والتيّارات السائدة في كنائسهم.

- **الكنيسة الكاثوليكيّة والمجمع الفاتيكانيّ الثاني**: كانت هذه الكنيسة تعيش عهد المجمع الفاتيكانيّ الثاني بمقدّماته ونتائجه. وكانت المسكونيّة هي النزعة الرائجة، فتمّ الشروع في تحديث بُناها ومؤسّساتها وممارستها. كما كان الانفتاح، ولو المتأخّر، على العالم المعاصر، والعالم الثالث بوجه خاصّ، إحدى سمات الوضع الكنسيّ آنذاك.

أخيرًا، خطت الكنيسة خطوات حاسمة باتّجاه الانفتاح على الإسلام والعالم الإسلاميّ.

- **تجدّد كنيسة أنطاكية الأرثوذكسيّة**: إنّ هذا التجدّد، الذي بدأ في الأربعينات مع حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة، تسارع في الستّينات والسبعينات بوصول أشخاص متحدّرين من هذه الحركة إلى رتب الكهنوت والأسقفيّة والبطريركيّة. وجرت عودة واسعة إلى الأصول وعمليّة تحديث بنى الكنيسة وممارستها. فاستقلّت هذه الكنيسة شيئًا فشيئًا عن أقطابها الخارجيّة التقليديّة وانضمّت إلى مجلس الكنائس العالميّ، وقامت بدور أساسيّ في إنشاء مجلس كنائس الشرق الأوسط الذي يضمّ كنائس الشرق الأوسط. كذلك، ارتسمت بحذر حركة تقارب وحوار مسكونيّ مع الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة والكنائس الكاثوليكيّة الشرقيّة. أمّا حوار هذه الكنيسة مع الإسلام، فقد بوشر وسجّل شيئًا من التقدّم.

- **تجدّد الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة**: عرفت هذه الكنيسة حركة تجديديّة على ثلاثة مستويات: المستوى الروحيّ، المستوى الراعويّ والبنى الكنسيّة. وتمخّضت هذه الحركة عن عودة إلى الأصول، ونموّ المؤسّسات الرهبانيّة، وعن توسيع جهاز الكنيسة وتحديثه ليلبّي حاجات المؤمنين المتزايدة. والتزمت هذه الكنيسة تدريجًا مسيرة نضاليّة في سبيل المساواة الحقيقيّة بين الأقباط والمسلمين في المجتمع المصريّ: من جهة

أخرى، شرعت في الانفتاح على العالم الخارجيّ بانضمامها إلى مجلس الكنائس العالميّ وبامتدادها إلى الانتشار القبطيّ في العالم.

أخيرًا، إنّ هذه الكنيسة لا تزال تحاول حماية نفسها من تبشير الكنائس «الشقيقة».

- مَشْرَقَة المسكونيّة في الكنائس الإنجيليّة: يحاول معظم هذه الكنائس أن يندمج أكثر فأكثر في السياق المسكونيّ، وذلك على المستويات الثلاثة: الدوليّ، والإقليميّ والمحلّيّ. وهي تنضمّ خاصّة إلى البنى المسكونيّة الإقليميّة والمحلّيّة لاجمةً ميولها السابقة إلى التبشير على حساب الكنائس الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة. كما تطوّر هذه الكنائس باتّجاهين: الابتعاد عن أقطابها الخارجيّة وترسيخ اندماجها في السياق الإقليميّ.

• إنبعاث التزام بارز لدى المسيحيّين اللبنانيّين بالنضالات الاجتماعيّة والسياسيّة

إنّ الأوضاع العامّة التي سادت هذه الحقبة (١٩٥٥-١٩٧٥) على المستويات الثلاثة: الإقليميّ واللبنانيّ والكنسيّ، تمخّضت عن انبعاث التزام المسيحيّين اللبنانيّين بالنضالات الاجتماعيّة والسياسيّة المجذّرة التي شهدتها هذه الحقبة. وقد تمّ هذا الانبعاث في مناخ ثقافيّ وإيديولوجيّ خاصّ ومعقّد. فظهر في الأوساط المرتبطة بالكنائس وخارج هذه الأوساط، طارحًا على المسيحيّين وكنائسهم قضايا لا بدّ من أن تحظى باهتمام المفكّرين.

+ مناخ هذا الانبعاث الثقافيّ والإيديولوجيّ

تأثّر هذا المناخ بعدّة عوامل: التحديث في معظم الكنائس، نزعة الإصلاح الاجتماعيّ العصريّة المستوحاة من النزعة الإنسانيّة المسيحيّة المتجسّدة خاصّة في أفكار الأب لوبريه، القوميّة العربيّة والاشتراكيّة العربيّة، التيّارات الماركسيّة المختلفة، النزعة العالمثاليّة، الإيديولوجيّات

الطائفيّة الشيعيّة المسيحيّة، والتيّارات الفكريّة والسياسيّة المناصرة نضال الفلسطينيّين.

إنّ هذه العوامل المختلفة، المتعارضة جزئيًّا، ساعدت حركات التغيير الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ، وتحكّمت إلى حدّ بعيد بالمناخ الثقافيّ والإيديولوجيّ الذي كان يُحيط بالمسيحيّين اللبنانيّين الملتزمين اجتماعيًّا وسياسيًّا.

+ مظاهر هذا الانبعاث في الأوساط المرتبطة بالكنائس

إنّ أهمّ مستجدّات هذه الحقبة هو بالتأكيد التزام عدد كبير من المسيحيّين، المنتمين إلى بيئة مرتبطة بالكنائس، النضالات الاجتماعيّة والسياسيّة. وسنُشير في ما يلي إلى أهمّ مظاهر هذا الالتزام.

+ الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة الجامعيّة. الالتزام بالحركة النقابيّة الطلّابيّة (١٩٦٠-١٩٦٨) والانفتاح على قضايا البلاد والعالم العربيّ والعالم الثالث[٩]

كان هذا النوع من الالتزام أسبق من سواه. وقد تجلّى منذ ١٩٦٠ باهتمام متزايد لدى أعضاء هذه الحركة وقادتها بالنشاط النقابيّ الطلّابيّ، وبلغ ذروته بوصول أحد قادة هذه الحركة، «فؤاد المتني»، إلى رئاسة الاتّحاد الوطنيّ للجامعيّين اللبنانيّين، الذي كان آنذاك الهيئة التمثيليّة الوحيدة للطلّاب الجامعيّين. لا شكّ في أنّ هذا الالتزام حدث تحت تأثير تجارب مماثلة في العالم، وخاصّة تجربة الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة الفرنسيّة والألمانيّة. وهي تجارب انتقلت إلى لبنان من خلال انتماء الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة اللبنانيّة إلى الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة الدوليّة ومشاركتها فيها. وفي سياق هذا الالتزام، أصدرت الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة الجامعيّة

(٩) في شأن هذا القسم، راجع مجلّة *Positions* التي كانت تصدرها الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة الجامعيّة بين ١٩٦٠ و١٩٦٤، ثمّ مجلّة *Le Cri* في ١٩٦٨-١٩٦٩، وملفّ «كنيسة من أجل عالمنا» المنشور سنة ١٩٦٩ في جريدة لوريان *L'Orient*، بيروت، ص ١٤٥-١٤٩، ١٣٧-١٤٠.

في لبنان، طوال عدّة سنوات نشرة دوريّة باسم «الجامعيّ». كذلك، ساهم أعضاء هذه الحركة بنشاط في إعادة توجيه الاتّحاد الوطنيّ للجامعيّين اللبنانيّين وتحويله إلى حركة نقابيّة للطلّاب الجامعيّين في لبنان. وقد أدّى هذا النوع من الالتزام إلى انفتاح أعضاء الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة على قضايا جميع الطلّاب الجامعيّين اللبنانيّين وعلى قضايا البلاد بأسرها. فأخرجهم تدريجًا من بيئة طائفتهم وجامعاتهم ومجتمعهم، وجعلهم يعون أكثر المشاكل السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة المطروحة في البلاد وفي محيطها الإقليميّ.

إنّ هذا التطوّر الذي أصاب الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة تجلّى في مؤتمراتها ووثائقها باهتمام متزايد بموضوعات ذلك العصر الكبرى: التنمية، الطائفيّة، العروبة، الإسلام، إلخ... وتجسّد هذا النوع من الاهتمام بمؤتمر الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة الجامعيّة المنعقد في «بيت شباب» سنة ١٩٦٤. بعد ذلك، تابعت هذه الحركة اندفاعها حتّى سنة ١٩٦٧ بالاستناد إلى تحليلات مشتركة، وإلى التزام أعضائها الشخصيّ وإلى اتّجاه انفتاحيّ إصلاحيّ على قضايا لبنان والعالم العربيّ والعالم الثالث. ثمّ في ١٩٦٨-١٩٦٩، تجذّرت الحركة تحت تأثير الأوضاع الجديدة الناشئة من حرب ١٩٦٧ على المستوى المحلّيّ والإقليميّ والدوليّ (ثورة ١٩٦٨ الطلّابيّة في الغرب)، وبدأت تلتزم بمقرّرات جماعيّة كانت وثيقة «يسوع الملك» في ١٩٦٩ ذروة التعبير عنها. على أنّ توجّهات هذه الحركة أدّت إلى نزاع مع السلطة الكنسيّة وإلى أزمة لم تتعافَ منها الحركة منذ ذلك الحين.

- **الأنشطة في الوسطين العمّاليّ والشعبيّ**(١٠): تجدر الإشارة هنا إلى التأثير الرياديّ لحركة «برادو الشرق» التي أسّست نظيرةً لبنانيّة لها، متمثّلة بمجموعة كهنة ملتزمين بالشهادة في الأوساط الشعبيّة للإنجيل.

---

(١٠) أنظر مجلّة برادو الشرق التي تنشرها جمعيّة كهنة البرادو في لبنان، عددها الخاصّ: «تساؤلات حول كنيستنا» ص ١١٩-١٣٤.

فنشطت هذه الحركة خاصّة في ضاحيتي بيروت الشماليّة والشرقيّة، ولاسيّما في مدن الصفائح (الكرنتينا وحيّ النبعة).

إنّ هذه الحركة، التي نشأت في النصف الثاني من الستّينات، نمت وتنوّعت منذ مطلع السبعينات، واستقطبت مجموعات من العلمانيّين ورجال الدين العاملين في سبيل إنماء الأوساط الشعبيّة إنسانيًّا. وهكذا انتشرت مراكز محو الأمّيّة، والتربية الشعبيّة، والمراكز الصحيّة - الاجتماعيّة وغيرها من الأنشطة الملحقة.

كما تجدر الإشارة إلى نشاط الشبيبة العاملة المسيحيّة والمجلّة التي كانت تصدرها باسم «الشبيبة العاملة».

- **مؤتمرات المسيحيّين العالميّة من أجل فلسطين:** إنّ هذه المؤتمرات التي نظّمتها، ابتداء من ١٩٦٨، شخصيّات مسيحيّة كنسيّة وعلمانيّة، بالتنسيق مع مجلس كنائس الشرق الأوسط، كانت أوّل تظاهرة دوليّة يُقيمها مسيحيّون لبنانيّون تضامنًا مع قضيّة الشعب الفلسطينيّ.

- **حركة الإكليريكيّين الصغار:** كانت الغاية من هذه الحركة، التي نشأت في إكليريكيّة غزير المارونيّة، الاحتجاج على إقفالها. واتّخذت حجمًا وشكلًا تجاوزا أهدافها الأساسيّة فكانت أحد ملتقيات عمليّة إعادة النظر في بنى الكنيسة وممارساتها في لبنان، باتّجاه تعاليم المجمع الڤاتيكانيّ الثاني. وأثارت نفور بعض أصحاب السلطة الكنسيّة آنذاك.

- **حركة «كنيسة من أجل عالمنا»[١١]:** إنّ هذه الحركة التي تأسّست في السنوات الأخيرة من هذه الحقبة على يد مجموعة متنوّرة من النخبة المسيحيّة العلمانيّة والإكليريكيّة، أرادت أن تكون تجربة تحديثيّة للكنيسة المحلّيّة بغية تمكين هذه الأخيرة من الردّ على التحدّي الذي يُثيره وضع البلاد.

---

(١١) «كنيسة من أجل عالمنا»، أعمال المؤتمر الأوّل لهذه الحركة المنعقد في بيروت بتاريخ ٨ و٩/١٢/١٩٧٣.

- «الحركة الاجتماعيّة» ومجلّة «آفاق»[١٢]: وكلتاهما أسّسهما ونشّطهما مطران بيروت للروم الكاثوليك غريغوار حدّاد، فكانا يعبّران عن وجه مهمّ من أوجه التزام المسيحيّين.

فـ«الحركة الاجتماعيّة»، مع كونها حركة مدنيّة تجمع لبنانيّين من كلّ الأديان، كوّنت إطارًا التزم فيه عدد كبير من المسيحيّين بنشاط قائم على الخدمات الاجتماعيّة والصحّيّة وهادف إلى سدّ النقص في هذه المجالات.

أمّا مجلّة آفاق التي تأسّست في بداية السبعينات، فحاولت أن تكون منبرًا للتفكير على مستويين: أوّلًا، على **المستوى اللاهوتيّ**، سعت إلى أن تنشر في لبنان أفكار بعض اللاهوتيّين الغربيّين الجدد. ثمّ على **المستوى الاجتماعيّ والثقافيّ**، حاولت أن تكون لسان حال المسيحيّين الملتزمين هذه الميادين. فاصطدمت هذه المحاولة بمعارضة المراجع الدينيّة الكاثوليكيّة التي اعتبرت الطروحات اللاهوتيّة المعروضة مفرطة في الجرأة.

- **«مؤتمر الرؤساء العامّين»**: إنّ هذه الهيئة التي تضمّ رؤساء الرهبانيّات الكاثوليكيّة اتّخذت، منذ بداية النزاعات الحادّة بين الميليشيات الفلسطينيّة، من جهة، والجيش اللبنانيّ فالميليشيات اللبنانيّة، من جهة ثانية، موقفًا معارضًا الوجود الفلسطينيّ المسلّح في لبنان وتدخّله في الشؤون اللبنانيّة الداخليّة. وبموازاة هذا المؤتمر، التزم عدد معيّن من الرهبان، من مختلف الرهبانيّات، وفي أشكال شتّى، بمقاومة انتشار الوجود الأجنبيّ المسلّح في لبنان.

+ **مظاهر الانبعاث خارج الأوساط المرتبطة بالكنيسة**

يمكن تصنيف هذه المظاهر في ثلاثة تيّارات تذكّر بتلك التي تجلّت في صفوف المسيحيّين الذين ناضلوا في نهاية عهد السلطنة العثمانيّة في

---

(١٢) راجع سلسلة أعداد مجلّة آفاق.

سبيل التحرّر من «الذمّيّة»، والتي أشرنا إليها في بداية هذا النصّ.

- **المسيحيّون الذين التزموا العمل لتحرير المجتمع بأسره**: ونجمع تحت هذا العنوان المسيحيّين الذين التزموا بحركات سياسيّة ذات نزعة قوميّة عربيّة، أو قوميّة سوريّة، أو ماركسيّة، أو ديموقراطيّة اشتراكيّة، وبالحركات الفلسطينيّة. كذلك، كان ثمّة أشخاص آخرون تعاطفوا، من غير أن يلتزموا بتنظيمات، مع ما كان يسمّى في أوروبّا «باليسار» ومع القضيّة الفلسطينيّة. يُضاف إلى هؤلاء أيضًا مسيحيّون ملتزمون بنشاطات ذات طابع اجتماعيّ: محو أمّيّة، خدمات صحّيّة - اجتماعيّة، تربية أساسيّة وغير ذلك... إلى جانب عدد من أعضاء حركات العمل الكاثوليكيّ والكهنة والراهبات وأعضاء حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة. وفي هذا السياق تألّفت في السنوات الأخيرة التي سبقت اندلاع الحروب عام ١٩٧٥، مجموعة باسم «تجمّع المسيحيّين الملتزمين» وأصدرت ملفًّا دوريًّا باسم «المسيرة»[١٣]. على أنّ هذه المجموعة تفرّقت في بداية حروب لبنان نتيجة أنواع النزاعات التي كشفتها هذه الحروب آنذاك: نزاعات طائفيّة، وعي النزعات التسلّطيّة لدى التنظيمات الفلسطينيّة، وأخيرًا، نزاعات عميقة بين الخيارات السياسيّة لأعضاء هذا التجمّع.

ويذكّر هذا التيّار بتيّار الحركات الإيديولوجيّة والسياسيّة المنادية بالمساواة، الذي كوّن إبرازه استراتيجيّة قسم كبير من نُخَب الشرق العربيّ المسيحيّة في أواخر عهد السلطنة العثمانيّة، والذي تحدّثنا عنه آنفًا.

- **المسيحيّون الذين التزموا الدفاع عن وضعهم المساواتيّ المهدَّد**[١٤]: إنّ هذا التيّار الذي أصبح الأقوى لدى طوائف لبنان المسيحيّة خصوصًا في السنوات الأخيرة التي سبقت اندلاع الحروب العام ١٩٧٥، كان يضمّ أهمّ أحزاب المسيحيّين اللبنانيّين وتجمّعاتهم:

---

(١٣) راجع سلسلة أعداد مجلّة المسيرة.

(١٤) راجع سلسلة الكتيّبات حول «المسألة اللبنانيّة» المنشورة بين ١٩٧٥ و١٩٧٦ من قبل جامعة الروح القدس في الكسليك.

الكتائب، والكتلة الوطنيّة (في أوّل الأمر)، وحزب الوطنيّين الأحرار، إلى جانب تجمّعات أخرى عسكريّة للدفاع الذاتيّ (التنظيم، حرّاس الأرز، إلخ...)، ومجموعات مسيحيّة أخرى سياسيّة - عسكريّة ذات طابع مناطقيّ بقيادة زعماء تقليديّين محلّيّين أو حركات شعبيّة محلّيّة (لواء المقدّمين، لواء قاديشا، مؤسّسة المردة، التجمّع الزحليّ العامّ، لواء عكّار، إلخ). كان هذا التيّار يعتبر الحروب الدائرة في لبنان احتلال البلد من قبل قوى أجنبيّة مسلّحة (منظّمة التحرير الفلسطينيّة ثمّ الجيش السوريّ، وجيوش وتنظيمات عربيّة وغير عربيّة أخرى مسلّحة؛ على أنّ بعض هذه المجموعات كان يصنّف الإسرائيليّين في عداد المحتلّين). وبحسب تحليل هذا التيّار، فإنّ غاية هذه الاحتلالات وهذه الحرب - أو إحدى نتائجها على الأقلّ - هي تهميش دور المسيحيّين اللبنانيّين سياسيًّا واجتماعيًّا وإعادتهم إلى حال «أهل الذمّة» التي تحرّروا منها في غضون القرن الماضي.

إنّ هذه الحروب، من خلال تهجير السكّان الكثيف الذي أثّر في جميع المسيحيّين اللبنانيّين، كانت تهيّئ ميدانيًّا ظاهرة تهميش دور هؤلاء، وتشجّعهم على الهجرة إلى خارج البلاد مؤمّنة بذلك قاعدة ديموغرافيّة لهيمنةٍ إسلاميّة مستقبليّة على لبنان تحظى افتراضيًّا برعاية العرب ودعمهم. وبناء على تحليل هذا التيّار، كان الهدف من التزام المسيحيّين الدفاع عن مكتسباتهم السابقة على صعيد تحرّرهم من «الذمّيّة».

داخل هذا التيّار، عبّرت بعض الاتّجاهات عن فقدان إيمانها بالتعايش مع المسلمين، وطالبت بحلّ جغرافيّ للنزاعات اللبنانيّة، إذ يصبح لبنان فدراليّة أو كونفدراليّة مؤلّفة من مناطق متجانسة طائفيًّا ومتمتّعة باستقلال ذاتيّ واسع.

ونلاحظ هنا تشابهًا باستراتيجيّة الحركات القوميّة الأرمنيّة والأشوريّة عند زوال الأمبراطوريّة العثمانيّة، والرامية إلى إنشاء دولة قوميّة على الطراز البلقانيّ.

- «المسيحيّون التعايشيّون»: إنّ هذا التيّار، الذي هو امتداد تاريخيّ لخيار أغلبيّة النخبة السياسيّة المسيحيّة، هو الشريك المؤسّس لبنان التعايش المتعدّد الطوائف. وقد ضعف بعد ١٩٧٦ مع صعود النزاعات التطرّفيّة من كلّ حدب وصوب.

يتكوّن هذا التيّار من عدد كبير من التجمّعات والشخصيّات السياسيّة إضافة إلى بعض الأحزاب والحركات ذات الطابع العصريّ.

ويمكن أن نصنّف فيه الكتلة الدستوريّة والشهابيّين وبعض الزعماء السياسيّين المسيحيّين التقليديّين، حتّى من بين أولئك الملتزمين ببعض أحزاب التيّار الأوّل (حزب الوطنيّين الأحرار، الكتلة الوطنيّة، الكتائب، المردة)، وفي ما بعد كتلة النوّاب الموارنة المستقلّين.

ويمكن أن نصنّف في فئة أخرى حركات سياسيّة عصريّة ذات نزعات علمانيّة وإصلاحيّة، كالحزب الديمقراطيّ، وخاصّة حركة الوعي. فهذه الأخيرة المؤلّفة بوجه خاصّ من طلاّب وأساتذة مسيحيّين أكثريّتهم مارونيّة ومتحدّرة من أطراف لبنان، ظهرت في الجامعة اللبنانيّة في أواخر الستّينات وكانت ذات توجّه نقابيّ وإصلاحيّ على الصعيد الاجتماعيّ، وذات توجّه وطنيّ وعلمانيّ منفتح على العالم العربيّ على الصعيد السياسيّ. وقد مثّلت هذه الحركة، الشعبيّة النزعة، دورًا مهمًّا في النضالات المطلبيّة الطلاّبيّة من خلال إنشاء الاتّحاد الوطنيّ لطلاّب الجامعة اللبنانيّة وتولّي قيادته(١٥).

إنّ هذا التيّار التعايشيّ يذكّر باستراتيجيّة التعايش التعدّديّ ضمن تساوي الأوضاع وتوازن موازين القوى بين المسيحيّين والمسلمين، الذي كان خيار أغلبيّة نُخَب لبنان المسيحيّة في نهاية العهد العثمانيّ، والذي ساهم في إنشاء الدولة اللبنانيّة الحاليّة.

---

(١٥) أنظر منشورات الحزب الديمقراطيّ، وأعداد مجلّة الوعي الصادرة عن حركة الوعي وسلسلة كتيّبات صادرة عن «العلمانيّون الديمقراطيّون» بعنوان: لبنان العربيّ الديمقراطيّ العلمانيّ، بين ١٩٧٧ و١٩٨٠.

+ المسائل التي يُثيرها دور المسيحيّين في النضال الاجتماعيّ والسياسيّ بالشرق العربيّ بوجه خاصّ

لا شكّ في أنّ هذا الالتزام يُثير جملة مسائل هي أكثر تعقيدًا من مثيلاتها في الغرب، بسبب وضع المسيحيّين «الأقلّويّ» والمهمّش في أكثريّة بلدان الشرق العربيّ، باستثناء لبنان، وبسبب وجود معادلة جزئيّة بين الانتماء الطائفيّ والوضع الاجتماعيّ - السياسيّ في هذه المنطقة. وخلافًا لحال المسيحيّين الغربيّين، فإنّ مسيحيّي الشرق العربيّ هم على العموم في أوضاع اجتماعيّة - سياسيّة أدنى من أوضاع الأكثريّة الإسلاميّة. ولهذه الأسباب، ليس من الملائم إجراء تحليل بشأن مسيحيّي الشرق مبنيّ على تجربة مسيحيّي الغرب، لأنّ مسيحيّي الغرب يتحدّرون من تجربة كنيسة سائدة في حين أنّ مسيحيّي الشرق ينتمون إلى كنائس وطوائف مهمَّشة ومحكومة تاريخيًّا. من هنا يُطْرَح نوعان من المسائل الكبرى: النوع الأوّل مشترك بين مسيحيّي الشرق العربيّ ومسيحيّي الغرب ويتعلّق بخيار التزام المسيحيّ الفرديّ والتزام الكنيسة. والنوع الثاني خاصّ بمسيحيّي الشرق العربيّ ويتعلّق بالالتزام من أجل التحرّر من وضع دونيّ و/ أو من أجل الدفاع عن هذه المساواة المكتسبة كما هي الحال في لبنان.

- **إلتزام مسيحيّي الشرق العربيّ الفرديّ أو التزام الكنيسة**: إذا كان التزام المسيحيّ الفرديّ بالنضالات الاجتماعيّة والسياسيّة يطرح عليه مسائل تتعلّق بفهمه الأمور وبوعيه الدينيّ، فإنّ التزام الكنيسة أو بعض مؤسّساتها الرسميّة يطرح مسائل أخرى وقد يؤدّي إلى أشكال عديدة من الأصوليّة بعد خروج الكنيسة من الأصوليّة اليمينيّة. وقد حُلَّ هذا النوع من المسائل بصيغتين رئيستين:

في الصيغة الأولى، قدّمت الحركات والجمعيّات والتجمّعات الكنسيّة دعمها الروحيّ أو المعنويّ إلى الأعضاء والمناضلين الذين يلتزمون من جهتهم التزامًا فرديًّا. وهذه هي صيغة الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة

في لبنان في فترة (١٩٦٠-١٩٦٧)، وحركات العمل الكاثوليكيّ المتخصّصة في العالم الإيبيريّ - الأميركيّ خلال السّتينات. تفترض هذه الصيغة أنّ هذه الحركات والجمعيّات والتجمّعات الكنسيّة تنشئ أحيانًا مؤسّسات رديفة لتلبية حاجات المجتمع: جمعيّات علمانيّة، نقابات، وسائل إعلام، هيئات، خدمات اجتماعيّة وحتّى أحزاب سياسيّة. وهذه هي تجربة العمل الكاثوليكيّ المتخصّص في لبنان وفي كثير من البلدان ذات الأكثريّة الكاثوليكيّة في الغرب.

أمّا الصيغة الثانية، فتقوم على التزام الحركات والجمعيّات أو التجمّعات الكنسيّة الجماعيّ بالنضالات الاجتماعيّة والسياسيّة، مع اتّخاذ مواقف علنيّة مشتركة. ذلك هو شأن الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة الجامعيّة في لبنان، في أواخر السّتينات، و«تجمّع المسيحيّين الملتزمين»، في بداية السبعينات، و«مؤتمر الرؤساء العامّين» مع بداية الحرب في لبنان.

في بلدان أخرى، أدّت هذه الصيغة أحيانًا إلى إنشاء أحزاب سياسيّة مسيحيّة هي عمومًا الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة أو الاشتراكيّة المسيحيّة و/أو إلى التزامات سياسيّة من قبل السلطة الكنسيّة.

إنّ هذه الصيغة الثانية تنطوي على قبول تعايش خيارات سياسيّة أو اجتماعيّة مختلفة وسط الكنيسة، لأنّ التحليلات السوسيولوجيّة تتأثّر بإيديولوجيّات المحلّلين وقد تختلف حول مسألة واحدة، ممّا يفرض على المسيحيّين الذين يلتزمون بالنضال الاجتماعيّ والسياسيّ قبول هذه الاختلافات.

- التزام مسيحيّي الشرق العربيّ من أجل التحرّر من وضعهم الدونيّ، وذلك في ضوء الإنجيل: هذه هي المسألة الخاصّة المطروحة على اللاهوتيّين والمؤمنين والمتعلّقة بالتزام مسيحيّي الشرق العربيّ بالنضالات الاجتماعيّة والسياسيّة. ذلك بأنّ الالتزام في سبيل التحرّر من وضع دونيّ أو الدفاع عن وضع مساواتيّ هو الحافز الأهمّ لدى مسيحيّي الشرق العربيّ الملتزمين، سواء أمعلنًا كان الحافز أم غير معلن.

إنّ المسيحيّين الغربيّين غير مطّلعين عمومًا على هذا النوع من النضالات، باستثناء الاهتمام والتعاطف اللذين أبدوهما أخيرًا تجاه نضال أقباط مصر من أجل المساواة، والنفور المنتشر بكثرة بين المسيحيّين الغربيّين، وخاصّة أولئك العائشين في مجتمعات متجانسة، حيال نضال مسيحيّي لبنان من أجل الحفاظ على وضعهم المساواتيّ. غير أنّ هذا النفور تحوّل جزئيًا إلى تعاطف في السنوات الأخيرة بعدما وعى الغرب حقيقة الصراعات ومجريات الحروب على الساحة اللبنانيّة.

فنحن نرى أنّه لا يمكن، من وجهة نظر مسيحيّة متنوّرة بالإنجيل، عدم تأييد النضالات الهادفة إلى بلوغ المساواة الاجتماعيّة والسياسيّة، وإن تكن نضالات مسيحيّين.

فقد لا نوافق على التحليل الاجتماعي - السياسيّ وعلى أساليب نضالات الجماعات التي تكافح من أجل الحصول على المساواة أو الحفاظ عليها. ولكن، لا يسعنا إلاّ أن نؤيّد مبدأ نضالات مماثلة. وهنا أيضًا، علينا أن نحذر من النزعة العرقيّة الكامنة في تحليلاتنا ومواقفنا.

إنّ النوع الأوّل من التزام المسيحيّين الذين يناضلون من أجل تحرّر المجتمع برمّته يطرح قدرًا أقلّ من المسائل على اللاهوتيّين، وخاصّة الغربيّين منهم، الذين اعتادوا ذلك منذ أكثر من عقد من الزمن. كما أنّه يطرح قدرًا أقلّ من المسائل على المؤمن الغربيّ.

كذلك، فإنّ النوع الثالث من الالتزام، أي التزام «المسيحيّين التعايشيّين»، يطرح هو أيضًا مسائل أقلّ على اللاهوتيّين؛ إذ إنّ التعايش قيمة قلّما هي موضع نقاش من الناحية الإنجيليّة. والمسيحيُّ الغربيّ، خصوصًا ذلك العائش في مجتمع تعدّديّ، قد تعوّده.

إلاّ أنّ النوع الثاني من الالتزام، أي التزام المسيحيّين الذين يناضلون صراحةً للدفاع عن وضع من المساواة المكتسبة بثمنٍ غالٍ على مرّ القرون الماضية في لبنان، أو أحيانًا من أجل مجرّد البقاء كجماعة غير مميّزة، هو الالتزام الذي يطرح أكبر قدر من المسائل على اللاهوتيّين،

وخاصّة الغربيّين منهم، الذين اعتادوا كون المسيحيّون مضطهِدين لا مضطهَدين.

غير أنّ هذه المسائل ليست لاهوتيّة، وهي تُطرح بوجه خاصّ على مستوى التحليل الاجتماعيّ - السياسيّ، وبدرجة أقلّ على مستوى السيكولوجيا الجماعيّة.

ذلك بأنّه لمّا كانت المساواة قيمة لا جدال فيها من الناحية الإنجيليّة، فإنّ السؤال المطروح هو: ما هي أفضل السبل للوصول إليها أو الحفاظ عليها؟ ولا يبدو لنا أنّه من اختصاص عالِم اللاهوت وحده أن يُجيب عن هذا السؤال.

فالمسيحيّون الذين يلتزمون يُجيبون عنه: لأنّ أصحاب التيّار الأوّل يرون أنّ المسيحيّين ذوي الوضع الدُونيّ يتحرّرون بتحرّر المجتمع بأسره، وأصحاب التيّار الثاني يرون أنّ عليهم أن يناضلوا صراحةً من أجل الحصول على المساواة أو الدفاع عنها، وأصحاب التيّار الثالث يرون أنّ تنظيم التعايش التعدّديّ في إطار تساوي الأوضاع وتوازن موازين القوى هو خير وسيلة لنيل المساواة والحفاظ عليها.

خلاصة

لا يسع التيولوجيا المعاصرة حول الشرق الأوسط إلاّ أن تنظر نظرة إيجابيّة إلى التزام مسيحيّي الشرق العربيّ عمومًا، ومسيحيّي لبنان خصوصًا. لأنّه، مع أنّ النضال من أجل المساواة و/أو الحفاظ عليها هو الحافز الضمنيّ الأقوى، فإنّ الحوافز العلنيّة للتيّارات الثلاثة المذكورة آنفًا:

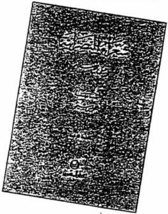
- النضال من أجل تحرّر المجتمع برمّته،
- النضال من أجل الدفاع عن المساواة،
- والنضال من أجل التعايش،

هي، منفصلةً و/أو مجتمعةً، جديرة بتعاطف اللاهوتيّ والمؤمن على حدّ سواء.

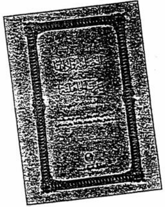
لكنّ مشرقنا العربيّ يدخل الآن في حقبة جديدة من تاريخه لها بعض السمات العامّة، وبعض السمات الخاصّة بمسيحيّي الشرق العربيّ:

- السير في اتّجاه تسوية الصراع العربيّ - الإسرائيليّ؛
- تردّي الأوضاع الاقتصاديّة في معظم دول المنطقة والإفقار الناتج من ذلك، وزيادة اللامساواة الاجتماعيّة لدى أكثريّة السكّان المسحوقين؛
- صعود الحركات الدينيّة الإسلاميّة المتطرّفة، ومن نتائجه تهديد العيش المشترك المسيحيّ - الإسلاميّ في عدّة دول (لبنان، مصر، فلسطين، السودان)؛
- هجرة مسيحيّة في معظم دول المشرق العربيّ تفوق سرعتها المعدّلات المتوسّطة في هذا المجال، وسمات الوضع الحاليّ هذه في المشرق العربيّ تطرح تحدّيات جديدة على مسيحيّي هذا الشرق وتتطلّب من نخبتهم الكنسيّة والمدنيّة جهودًا إضافيّة وخلّاقة على الصعيدين الفكريّ والعمليّ.

صدر عن دار المشرق في مجموعة «مؤلّفات الأب لويس شيخو»

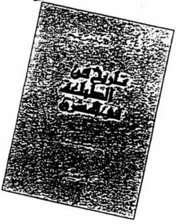












مقدّمة للبحث في خطاب التغيير
عند الحركات الإسلاميّة المعاصرة

الدكتورة مؤمنة بشير العَوْف*

تمهيد

رُوِي أنّ الخليفة الراشد عمر بن الخطّاب خلا يومًا فجعل يتساءل كيف تختلف أمّةُ الإسلام ونبيُّها واحد وقِبلتها واحدة. فقال له ابن عبّاس: «لقد أُنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيما نزل، وأنّه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيمَ نزل فيكون لهم فيه رأيٌ، ثمّ يختلفون في الآراء، ثمّ يقتتلون فيما اختلفوا فيه»[1].

إنّ أسباب التنزيل هي ما يمكن أن يقال عنه بلغة القانون المعاصرة: أعمال القانون التحضيريّة؛ وإذا كانت هذه الأعمال لازمة لبيان سبب وضع النصّ القانونيّ، وظروف وضعه، وما كان مقترحًا بشأنه، وما أُدخل عليه من تعديل حتّى صار إلى الشكل الذي أصبح عليه؛ وإذا كانت الأعمال التحضيريّة لازمة لذلك كلّه، ولا يمكن فهم النصّ القانونيّ أو تطبيقه تطبيقًا سليمًا من دونها، فإنّ أسباب التنزيل هي ما يمثّل «الأعمال التحضيريّة» للنصّ الفقهيّ، وهي ألزم في تفسير آيات القرآن من لزوم الأعمال (التحضيريّة) لتفسير النصوص. «ذلك لأنّ الخطأ في تطبيق النصّ

(*) باحثة في مركز دراسات العالم العربيّ المعاصر، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.
(1) أنظر: **أصول الفقه**، الأستاذ عبّاس متولي حمادة، ط ٢، ص ٦٢.

القانونيّ هو في الغالب عمل فرديّ، وعمل وضعيّ يمكن أن ينال منه مَن يريد بغير تخوّفٍ. أمّا الخطأ في تطبيق آية قرآنيّة أو حكم شرعيّ، ثمّ تحصين ذلك الخطأ بما للدين من عصمة، فهو أمر خطير جدًّا لما قد يؤدّي إليه من تعميم فهم خاطئ أو نشر حكم مُبْتَسر، وما قد يؤدّي إليه تباعًا من تزييف الشريعة أو تشويه غاياتها، ثمّ حكم الناس بالأغراض الفرديّة والأفهام المعتلّة»[٢].

إنّ فكرة أنّ القرآن كائنٌ حيّ تنزّل على الأسباب فكرة تختزل كلّ المقصود من الشريعة في فهم واحد: «إنّ الشريعة تفاعل مع الحياة ونسيج بالواقع، فهي قواعد للحياة الواقعيّة وليست نظريّات للفكر المجرّد، إنّها ضرورة تواكب الضرورات وليست ترفًا فكريًّا في ثياب من الجدل العقيم»[٣].

«لقد كانت أفكار بعض المسلمين والخلط بين المنهج والأحكام (بين الشريعة وتطبيقاتها) سببًا تلقّفَهُ نفرٌ من المغرضين ليذيع عن الإسلام ما هو منه براء، فيزعم أنّه دين العدوان وأنّ شريعته الحرب وسنّته الخداع، وأنّ في إيضاح الدين وبيان الشريعة وتحديد السنن ما يردّ هذا الزعم ويدحضه»[٤].

فالشريعة تُعِدّ كلّ فرد من المجتمع الإسلاميّ كي يكون قاضيًا يحكم بالعدل ولو على نفسه، ويقضي بالفضل ولو أعنته ذلك، وتلك هي سِمَتُها دائمًا: ﴿يا أيّها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط شهداء ولو على أنفسكم﴾ (النساء: ٤/ ١٣٥).

غير أنّ تكوين القاضي، على أساس دينيّ، لا يعني أنّ ما يقضي به من أقضية قد أصبح أحكامًا دينيّة أو حتّى مسّته روحُ الدين. إنّ القاضي في

(٢) أنظر: أصول الشريعة، محمّد سعيد العشماوي، دار اقرأ، بيروت ١٩٨٣م/ ١٤٠٣هـ، ص ٦٣.
(٣) أنظر: م.ن.، ص ٧٠.
(٤) أنظر: م.ن.، ص ٩٨.

الشريعة عادل، والفرد مع أسرته فاضل، لكن تبقى للأقضية أوضاعها المدنيّة وتبقى العلاقات دائمًا بأسمائها الحقيقيّة وأوضاعها الفعليّة - مدنيّة وإنسانيّة - غير دينيّة.

«إنّ ما تفرّدت به الشريعة حقيقة، ليس الأحكام التي نصّت عليها، ولا القواعد التي استُخلِصت من هذه الأحكام، بل المنهج الحركيّ المحكم الذي يستطيع إعادة صياغة المجتمع الإنسانيّ ليكون كلّ منهما عادلًا فاضلًا تقيًّا، وهذا المنهج هو الذي يتعيَّن الركون إليه والإلحاح عليه لأنّه وحده القادر على التجديد الدائم، والملاءمة المستمرَّة، إذ يقدّم في كلّ وقت ولأيّ مجتمع أحكامًا موافقة، وأشخاصًا أوفياء، وهو بهذا المعنى صالح للتطبيق في كلّ زمان ومكان، ما دامت الملاءمة طابعه وأساسه، والمزاوجة نسيجه بين الإنسان والكون»[٥].

«وما لم يحدث ذلك، أي ما لم يسبق الروحُ النصَّ، ويعلو الضمير على اللفظ، ويسمو المعنى على الحرف، ويكون العدل والفضل والتقوى هي الأساس في الادّعاء وفي الشهادة وفي الحكم؛ فإنّ تطبيق الشريعة يعني استخدام الأحكام الشرعيّة لأهداف غير شرعيّة، وتوجيه الدين لأغراض ليست من الدين في شيء، ووضع أدواته في أيدٍ تخدم أغراضها الشخصيّة وأهدافها الخاصّة، ولا تقصد حقيقةً إعلاء الحقّ ونصرة الدين وتقدّم الإنسان. إنّ المجتمع العادل الفاضل التقيّ هو الّذي يطبّق الشريعة وهو الذي يرفع الحقّ وهو الذي يَهدي الإنسان، ولا بدّ لتطبيق الشريعة من إيجاد هذا المجتمع بادئ ذي بدء»[٦].

ومعروفٌ أنّ من الآيات ما هو مخصّصٌ بشخص النبيّ، والنبيّ وحده هو الذي يوقع الجزاء على مَن يحاربه ويحارب الله في شخصه، وهو الفيصل العدل في تحديد شخص مَن حاربه وما يعتبر حربًا عليه»، أمّا بعد النبيّ، وبعد خلفائه الراشدين فمَن يكون كذلك؟ الخلفاء ومنهم

---

(٥) أنظر: أصول الشريعة، العشماوي، ص ١٠٩.
(٦) أنظر: م.ن.، ص ١٣٣.

الفاسقون، أم الفقهاء وفيهم المغرضون؟[٧].

«إنّ المجتمع المنشود لا يمكن أن يتحقّق ولا يمكن أن يقوم إلاّ إذا قصد بإصرار أن يكون نتاجًا تاريخيًا حيًّا وخلاصة عصريّة واعية. يستقبل التجديد السليم ويستدبر التقليد الفاسد، ينتهج العقل ويتحفّظ في النقل، يتصرّف تصرُّف مَن يعرف تمامًا أنّ الفطرة السويّة هي التي تحيا حاضرها لترقى به وتسمو عليه، فلا تتشرنق في لفائف الماضين ولا تتشتّت في غياهب المستقبل. هذا هو المجتمع المنشود الذي تكوّن من أفراد أسوياء، وتقوم فيه حكومة رشيدة، فتكون التقوى نسيجه والعدلُ حياته والفضلُ طريقه»[٨].

«إنّ الحضارة تسير في حاضرها على نهج الشريعة بالمفهوم السالف بيانه من أنّ الشريعة منهج حركيّ محكم يعيد صياغة الفرد والمجتمع ليكونا على مسار التقدّم الدائم وفي طريق النموّ المتّصل وعلى سبيل العطاء المستمرّ، فهي من هذا الجانب تسير على الدوام نحو الأنفع والأرفع، وحتّى إنْ لم تصل إلى ذلك فإنّ كفاحها محسوبٌ لها، وإنّه لقمين بأن يصل بها يومًا إلى ذلك الأفق السامي. وهي من الجانب الآخر، لو كانت وريثة كلّ الحضارات السابقة وفيها حضارات دينيّة فإنّها تقوم - في الأصل على أسس دينيّة -، وإن كانت تبحث في غير ما كلل ودون أيّ ملل لكي تضفي على الدين معاني جديدة تكسر جمود الكهانة وتحقّق الحلم الإنسانيّ»[٩].

لذلك فالمطلوب من المعنيّين بشؤون الفكر الإسلاميّ إقرار الفرق بين الشريعة والفقه، وبالتالي إقرار حدود الشريعة وحدود الفقه. لأنّ ما يجري هو تناول الشريعة على أنّها الفقه، وتناول الفقه على أنّه الشريعة. وهذا الخلط هو أثرُ الخلط القائم في فكر المجتمع ذاته، كما أنّه ناتج من عدم التمييز في التراث. وهو خلط واضطراب له أثر بعيد في الحاضر كما

(٧) أنظر: أصول الشريعة، العشماوي، ص ١٢٥.
(٨) أنظر: أصول الشريعة، العشماوي، ص ١٥٤.
(٩) أنظر: م.ن.، ص ١٥٩.

أنّه من المؤكّد أن يكون ذا أثر خطير في المستقبل.

«ولعلّ من أقرب المخاطر وأظهرها إضفاء نوع من القداسة على الفقه ما دام يُظنّ خطأً أنّه الشريعة، وحدوث اضطراب عند تقنين الفقه وتطبيقه ما دام أنّه وعاء كلّ المذاهب والآراء والاجتهادات التي كثيرًا ما تتعارض وتتناقض. هذا فضلًا عن قيام احتمال كبير لفصل الحاضر عن سلسلة التاريخ وعن التراث الإنسانيّ وعن التقدّم الحضاريّ»(١٠)

الشريعة والفقه

الشريعة والشرعة معناها لغةً مورد الناس للاستسقاء، وسمّيت بذلك لوضوحها وظهورها، وتجمع الشريعة على شرائع، والشرع مصدر شَرَعَ. بمعنى وضح وأظهر، وقد غلب استعمال هذه الألفاظ في الدين وجميع أحكامه ﴿شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحًا وأوحينا إليك﴾ (الآية ١٣/ سورة الشورى)، ﴿لكلّ جعلنا شرعة ومنهاجًا﴾ (الآية ٤٨/ سورة المائدة)، ﴿ثمّ جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها﴾ (الآية ١٨/ سورة الجاثية).

فالشرع أو الشريعة أو الشرعة هو ما نَزّل به الوحي على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من الأحكام في الكتاب والسنّة ممّا يتعلّق بالعقائد والوجدانيّات وأفعال المكلّفين قطعيًّا كان أو ظنّيًّا، ومعناه يساوي معنى الفقه في الصدر الأوّل. أمّا الأحكام التي لم ترد لا في الكتاب ولا في السنّة نُطقًا ولا عملًا وكانت ممّا استنبطه المجتهدون من معاني تلك الأحكام، ولم يُجمع عليها من أهل الإجماع، فليست إلاّ أفهامًا وآراء لأربابها، ولا تسمّى في الحقيقة شرعًا ولا شريعة، وما نُسبت إلى الشرع وسمّيت أحكامًا شرعيّة في تعريف الفقه وفي غيره من المواطن إلاّ لأنّها مستنبطة من الشرع لا لأنّها فيه.

فإذا وازنّا بين مفهوم الشرع أو الشريعة، ومفهوم الفقه بالمعنى

---

(١٠) أنظر: أصول الشريعة، العشماوي، ص ١٩٥، بتصرّف.

الاسميّ في اصطلاح الفقهاء، وجدنا أنّ بينهما العموم والخصوص الوجهيّ يجتمعان في الأحكام التي وردت بالكتاب والسنّة، وينفرد الشرع أو الشريعة في أحكام العقائد وما إليها ممّا ليس فقهًا، وينفرد الفقه في الأحكام الاجتهاديّة وما يلتحق بها. وقد ظهر في عصرنا إطلاق اسم الشريعة الإسلاميّة على الفقه وما يتّصل به، وربّما كان بدء ظهور هذا في مدرسة الحقوق بالقاهرة. ثمّ كثر استعماله، حتّى إنّه لا يفهم الآن من الشريعة الإسلاميّة عند الإطلاق إلاّ هذا المعنى، وعلى هذا الأساس سمّيت الكلّيّات التي خصّصت في بعض البلاد الإسلاميّة لدراسة الفقه وما يتّصل به كلّيّات الشريعة الإسلاميّة[11].

موجز في معنى التغيير بهدف الإصلاح

إنّ التغيير والتجديد لا يتمّان من خارج تراثنا، أو بتعبير آخر من خارج هويّتنا الثقافيّة، بل يتمّان من داخل هذه الهويّة. ولكن ليس امتدادًا لمرحلة معيّنة من مراحل التراث القديم أو بنمذجتها أيًا كانت العقلانيّة، بل باستيعاب تراثنا كلّه استيعابًا عقليًا نقديًا. والاستيعاب المعرفيّ الاجتماعيّ التاريخيّ هذا كلّه يكوّن سبيلاً لمواصلة الإضافة الإبداعيّة إلى التراث. علمًا بأنّ رَفْد العقل العربيّ بمنهج العقلانيّة والنقد والإبداع لن يتحقّق بالانتظام في مشروع تراثيّ سابق-مهما كان مستواه العقلانيّ النقديّ، ولن يتحقّق بالمعرفة النظريّة وحدها، لكنّه يتحقّق بربط فاعليّتي العقلانيّة والنقديّة بفاعليّة عميقة الجذور في واقعنا الاجتماعيّ والقوميّ، ويتحقّق بتجديد الواقع والخروج به من مرحلة التخلّف والتبعيّة إلى المشاركة الفاعلة الإيجابيّة في حضارة العصر.

إنّ معظم باحثي علم الاجتماع العرب المعاصرين ينظرون إلى الدين وعلى وجه الخصوص إلى ما اصطلح على تسميته «بالصحوة الإسلاميّة

(١١) أنظر: **موسوعة الفقه الإسلاميّ**، ج ١، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ص ١٢/١٣، وذلك للتوسّع.

المعاصرة» باعتبارها (ظاهرة) دينيّة.

فالخطاب الاجتماعيّ العربيّ الإسلاميّ المعاصر (السوسيولوجيّ) حذف مفهوم الخبرة الدينيّة، أو الروحيّة المعرفيّة، من إطاره التصوّريّ. وهو لا يعتبر الخبرة الدينيّة أو الروحيّة المعرفيّة أداة من أدوات الاستقصاء العلميّ في الحياة الدينيّة. وهذا الخيار المنهجيّ الذي ينبثق من قرار نظريّ من شأنه أن يضيّق حقل الاستطلاع، فيحصر عمليّة الاستقصاء الميدانيّ في «الظواهر» ويتخلّى بذلك عن ميدانٍ واسعٍ من الخبرة الإنسانيّة التي تستعصي على المناهج المقنّنة.

إنّ تقصّي وقائع الخبرة (الروحيّة - المعرفيّة) التي هي جزء من سوسيولوجيا المعرفة يقتضي اتّباع المناهج الكيفيّة غير المقنّنة الخاصّة بالاستقصاء الانتروبولوجيّ. ووقائع الخبرة (الروحيّة - المعرفيّة) تتّصف بأهمّيّة كبيرة من الناحية النظريّة، ذلك لأنّها ملتقى البعدين الفرديّ/ الشخصيّ، والجمعيّ/ المجتمعيّ من خبرة الإنسان الثقافيّة

وعلم الاجتماع الدينيّ الذي تخلّى عن استقصاء هذه الأبعاد العسيرة المنال من الخبرة الإنسانيّة قد حكم على نفسه بالقصور عن أبعاد الحياة الدينيّة الأساسيّة لجهة كونها خبرة روحيّة معرفيّة.

يُلاحظ أنّ تحليلات الدين السوسيولوجيّة بشكل عامّ تكاد تكون معدومة لدى علماء الاجتماع العرب، لاسيّما تلك التي تبحث في العلاقة بين الدين والتغيير الاجتماعيّ، والنصوص المتوفّرة لا تتعدّى مناقشة بعض النصوص المجرّدة التي لا تمتّ إلى الواقع في المجتمع العربيّ الإسلاميّ بصلة. إلاّ أنّه منذ عقد ونيّف لوحظ أنّ عوامل متعدّدة أسهمت في إثارة اهتمام الباحثين الاجتماعيّين العرب بتناول (الظاهرة) الدينيّة. من هذه العوامل ازدياد نشاط الحركات الإسلاميّة في ساحة السياسة العربيّة والإسلاميّة وأحداث الثورة الإسلاميّة في إيران، ودور المقاومة في أفغانستان، ووقائع الحرب الضارية بين العراق وإيران، والحرب الأهليّة في كلّ من لبنان والسودان، والتغييرات الهائلة التي زلزلت ولا تزال بلدان

أوروبا الوسطى والشرقيّة مؤدّيةً إلى سقوط الأنظمة الشرعيّة، وأخيرًا حرب الخليج وقضايا الأكراد في شمال العراق والشيعة في جنوبه.

من المهمّ في دراسة العلاقة بين الدين والتغيير الاجتماعيّ في مجتمعنا العربيّ الإسلاميّ عدم التركيز على النصوص المجرّدة أو على التعاليم الدينيّة وأحكامها بحدّ ذاتها فحسب، بل على السلوك الدينيّ في الحياة اليوميّة وفي محتواه التاريخيّ، وكذلك ضمن إطار الأوضاع القائمة في المجتمع كذلك.

فمعرفة الدين الإسلاميّ تقتضي دراسة مؤسّساته وتاريخه وتوجّهاته، كما تقتضي فهم مغزى أولئك الذين يؤمنون به. فالدين الإسلاميّ ينبثق من الواقع بأبعاده السياسيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة، وهو بالتالي يتّصل اتّصالًا وثيقًا بالمؤسّسات الاجتماعيّة الأخرى. ويمكن توظيفه من قبل الأنظمة القائمة لغايات سياسيّة واقتصاديّة وبالتالي يمكن استخدامه من قبل المعارضة لتحدّي شرعيّة الأنظمة القائمة. لذلك من الصعوبة بمكان أن نفهم طبيعة العلاقة القائمة بين التغيير الاجتماعيّ في المجتمع العربيّ الإسلاميّ بمعزل عن الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة.

«فالهدف من التغيير هو إيجاد الفرد المسلم الواعي مسؤوليّته تجاه ربّه الخالق وتجاه نفسه، وتجاه مجتمعه الصغير، وبالتالي الواعي مسؤوليّته الحضاريّة في العالم، باعتبار دينه رافدًا حضاريًّا لا عائقًا عن التقدّم والتغيير كما يرى الباحث عاطف العقلة غضيبات»[١٢].

إذا اقتربنا من ميدان الواقع الملموس في المجتمعات الإسلاميّة بشكل عامّ نجد أنّ هناك نماذج متعدّدة للمسلمين.

١ - الفئة ذات التديّن الشعبيّ ذي الخصائص التوفيقيّة والوظائف

(١٢) راجع بحث: «الدين والتغيير الاجتماعيّ في المجتمع العربيّ - الإسلاميّ، دراسة سوسيولوجيّة» في كتاب: **الدين في المجتمع العربيّ**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، أعمال الندوة التي انعقدت في القاهرة (٤/٤/١٩٨٩م).

الاسترضائيّة، علاقته ضعيفة بالتأويل النصّيّ المكتوب، وهو أكثر تفتّحا من أنواع الإسلام الأخرى، إذ يتكيّف عادة مع دعاة التغيير الاجتماعيّ. إنّه إسلام «لغة الحياة العمليّة». وبالنسبة إلى الطبقات الشعبيّة، يعدّ هذا الإسلام منظّم الاندماج داخل الحركة الاجتماعيّة.

٢ - الفئة ذات الإسلام التقليديّ، وهو تاريخيًّا نتاج «جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين»، وهو يتميّز بانتشاره الواسع بين فئات الطبقة المتوسّطة، وبخاصّة بين المدرّسين والمربّين والموظّفين. وهو يختلف عن الأوّل بأنّه مرتبط أكثر بالممارسة المعرفيّة للنصوص المقدّسة، كما أنّه لا يرفض أن يُستعمل من قِبَل الدولة، بل يحاول أن يصبح مؤسّسة (كالكنيسة مثلًا). إنّه ما يسمّى بـ«إسلام علماء الدين».

٣ - أمّا الفئة الثالثة والأخيرة فهي فئة الإسلام غير المرئيّ، بسبب طقوسه الدينيّة التي تحميه، وهو إسلام «إعداديّ» من جهة، وسرّيّ من جهة ثانية، لأنّه مفتوح فقط للأتباع والأصوليّين. إنّه إسلام المجموعات الطرقيّة القريبة من الصوفيّة. كما أنّه يبحث عن الافتتان والإعجاب به. وإذا كان الإسلام الأوّل يحاول تفهّم العالم وتنظيمه فإنّ هذا النوع يحاول الابتعاد عن الحياة اليوميّة والاعتزال داخل الحياة الروحيّة. على سبيل المثال هناك سبعون (٧٠) طريقة صوفيّة في مصر، وعشرة ملايين مريد[١٣].

«هناك إذًا ثلاثة نماذج للحركات الإسلاميّة تتعايش في ظلّ الإسلام. وإن كان هذا التعايش يخفي تعارضًا بين النماذج المختلفة»[١٤].

إنّ معظم التحليلات التي توضح انتشار الإسلام السياسيّ تحاول

---

(١٣) راجع حديثًا صحفيًّا مع الدكتور أبو الوفا التفتازاني، نائب رئيس جامعة القاهرة ورئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفيّة في مصر، مجلّة الكفاح العربيّ، أسبوعيّة تصدر في بيروت، العدد ٥٣٩، ١٤/١١/١٩٨٨، ص ص: ٦٩-٧٦.

(١٤) راجع مقالة للأستاذ علي الكنز، أستاذ علم الاجتماع في جامعة الجزائر بعنوان: «الإسلام والهويّة: ملاحظات للبحث»، كتاب: **الدين في المجتمع العربيّ**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩٠، ص ص: ٩١-١٠٩.

دمجه في تطوّر حركة المجتمع العامّ. كما أنّها تخلط بين ديناميّة التفكير الدينيّ السياسيَّة والدين كممارسة اجتماعيّة ومعايشة يوميّة أو كتجربة جماعيّة للإعداد الروحيّ والتعبّديّ.

تعدّد جهود الإصلاح

إنّ معظم الحركات الاجتماعيّة ذات الطابع التغييريّ والإصلاحيّ كانت ولا تزال حركات دينيّة تنبع من أزمات الواقع الاجتماعيّ، وتتحدّاه وتعمل على تغييره. وفي القرنين الأخيرين شهد المجتمع العربيّ الإسلاميّ العديد من هذه الحركات الدينيّة التي استطاعت أن تصل إلى الحكم، مثل: الوهّابيّة في الجزيرة العربيّة، والسنوسيّة في المغرب العربيّ الكبير، والمهديّة في وادي النيل. ولا تزال في المرحلة المعاصرة حركة «الإخوان المسلمين» حركة دينيّة اجتماعيّة تسعى في مصر والسودان والمشرق العربيّ لتحقيق رؤيتها المثاليّة في صياغة المجتمع الفاضل. ونلاحظ أنّ العامل الدينيّ قام بدور أساسيّ في معظم الحركات الإسلاميّة، في الكفاح ضدّ الاستعمار الحديث والهيمنة الأجنبيّة في مجتمعنا العربيّ الإسلاميّ. وفي العقدين الأخيرين في مرحلة ما بعد الاستقلال وفي ظلّ الحكومات الوطنيّة، لا تزال الحركات الدينيّة تقوم بدورٍ فعّال في معارضة الأنظمة القائمة والسعي لنيل حقوق المواطنين السياسيَّة وتحقيق العدل الاجتماعيّ.

«وقد سعت بعض الحركات الفاعلة في السنوات الأخيرة لتغيير اسمها السياسيّ، فعمدت إلى حذف الصفة «الإسلاميّة»، إذ أصبحت حركة الاتّجاه الإسلاميّ التونسيّة تُسمّى «حركة النهضة»، وأصبحت «الجماعة الإسلاميّة في المغرب» تسمّى «حزب التجديد الوطنيّ»، و«الجماعة الإسلاميّة» في شرق الجزائر بقيادة الأستاذ عبدالله جاب الله تسمّى «حركة النهضة». وبدرجة أقلّ حسمًا سمّى الإخوان الجزائريّون بقيادة الشيخ محفوظ النحناح حزبهم السياسيّ الجديد «حركة المجتمع الإسلاميّ (حماس)»، وفعل قريبًا من ذلك إخوان فلسطين حين اختاروا

اسم «حركة المقاومة الإسلاميّة» (حماس). أمّا السودانيّون فقد اختاروا حلّ الجبهة الإسلاميّة القوميّة بعد مجيء حكومة الإنقاذ الوطنيّ العام ١٩٨٩. وفي مصر نجد أنّ الإخوان يحاولون دمج حزبهم في حزب «العمل» وذلك لكسب شرعيّة العمل السياسيّ. وكذلك طرأ تغيير جوهريّ على استراتيجيّة المعارضة الشيعيّة في المملكة العربيّة السعوديّة، فقد أوقفت مطبوعتها الأساسيّة «الثورة الإسلاميّة» واستبدلت بها «الجزيرة العربيّة»، ابتداء من مطلع العام ١٩٩٢. كما غيّرت اسمها من منظّمة الثورة الإسلاميّة في الجزيرة العربيّة إلى «الحركة الإصلاحيّة». ومصادر هذه الحركة تقول إنّ السبب وراء ذلك هو تغيّر الأوضاع في المنطقة والعالم، حيث لم يعد منطق الثورة مقبولًا، وأصبح الاستعداد للتحاور والمطالبة بالإصلاحات هي الطرق الواقعيّة المؤدّية إلى التغيير المنشود»(١٥).

«تواجه هذه الحركات اتّهامًا أساسيًّا من قِبَل خصومها في التيّارات السياسيّة الأخرى في الوطن العربيّ الإسلاميّ، وخاصّة من الحكّام؛ مفاده أنّ الجماعات الإسلاميّة تصادر «رأسمالًا» معنويًّا للمواطنين المسلمين كافّةً وهو «الإسلام»، وتحتكر النسبة إليه وتقدّم نفسها، من دون تفويض من أحد، ناطقًا رسميًّا باسمه. ويرفض الحكّام والمسلمون الآخرون من قوميّين وديمقراطيّين وليبراليّين هذا المنحى ويعتبرونه توظيفًا حزبيًّا للإسلام (المشترك) في الميدان السياسيّ من أجل تحقيق غايات حزبيّة لأنصار جماعة من المواطنين»(١٦).

لذلك ترفض هذه الدوائر التسليم بصفة «الإسلاميّة» للجماعات التي تتبنّى هذه الصفة، وتطلق عليها بدلًا من ذلك «الجماعات الأصوليّة» أو «الجماعات المتطرّفة». وتسمّي الإسلاميّين بـ«الأصوليّين» أو «المتشدّدين» أو «المتطرّفين» أو أيضًا «الإرهابيّين».

---

(١٥) أنظر: مجلّة العالم، أسبوعيّة تصدر في لندن، العدد ٥٠٩، ١٣/١١/١٩٩٣م، ٢٨/ ٥/ ١٤١٤هـ، ص ٣ وكذلك ص ١٠.

(١٦) أنظر: م.ن.، ٨/٨/١٩٩٢، ص ٣٦.

ومهما كانت الصفة التي تُطلق على الحركات الإسلاميّة فمن المؤكّد أنّ هذه الحركات ساعدت على التجديد من جهة، وعلى حفظ المجتمع الإسلاميّ من الاهتراء الداخليّ والتهديد الخارجيّ من جهة أخرى. وأضافت أيضًا الكثير من الحيويّة السياسيّة والروحيّة إلى التاريخ العربيّ الإسلاميّ الحديث، إلاّ أنّها لم تنجح في تحقيق هدفها المنشود وهو استعادة المجتمع الفاضل طبقًا للنموذج الذي كان في عهد الرسول محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

والمشكلة القائمة هي كيفيّة التوفيق بين الشريعة الإسلاميّة الصالحة لكلّ زمان ومكان وتنظيم المجتمع الحديث بمقتضياته العصريّة. والمسألة التي تطرح نفسها هي: إلى أيّ مدى يمكن التوفيق بصورة عمليّة ومقنعة بين موقف الشريعة الإسلاميّة والدعاوى المطروحة في الزمن الحديث، مثل: دار الحرب ودار السلام، والدعوة المقدّسة إلى الجهاد وعقوبة الإعدام، والاختلاط بين الجنسين، وحقوق الأقلّيّات، والضرائب (الجزية) التي تدفع من غير المسلمين، ومنع الربا وغيرها..

من هنا انبثقت دعوات الإصلاح الدينيّ. فما هي رؤية تعدّد جهود الإصلاح ومفهوم الاختلاف من منظار إسلاميّ؟

رؤية تعدّد جهود الإصلاح إسلاميًّا

ورد ذكر الإصلاح في ثلاثة وستّين موضعًا في القرآن الكريم، وورد ذكر الصلاح والصالحين والصالحات في تسعة وثمانين موضعًا. وقد ورد الأمر بالإصلاح في عشرين آية من القرآن الكريم: فأصلح بينهم.. (٢/ ١٨٢)، وأصلح بالهم (٤٧/ ٢)، وأن تصلحوا وتتّقوا (٤/ ١٢٨)، وتصلحوا بين الناس (٢/ ٢٢٤)، أخلفني في قومي وأصلح (٧/ ١٤١)، وأصلح لي في ذرّيّتي (٤٦/ ١٥)..، وأصلحوا ذات بينكم (٨/ ١)، فأصلحوا بينهما (٤٩/ ٩)، فأصلحوا بينهما بالعدل (٤٩/ ٩)، فأصلحوا بين أخويكم (٩/ ١٠)، قل إصلاح لهم خير (٢/ ٢٢٠)، أو إصلاح بين

الناس (٤/ ١١٣)، إن أرادوا إصلاحًا (٢/ ٢٢٨)، أن يريدوا إصلاحًا (٤/ ٣٤)، أن أريد إلاّ الإصلاح (١١/ ٨٨)، في الأرض بعد إصلاحها (٧/ ٥٥ و٨٤)، يعلم المفسد من المصلح (٢/ ٢٢٠)، إنّما نحن مصلحون (٢/ ١١)، وأهلها مصلحون (١١/ ١١٨)، لا نضيع أجر المصلحين (٧/ ١٦٩)، أن تكونوا من المصلحين (٢٨/ ١٩).

أمّا الاختلاف ومادّتها المعجميّة (خلف) ومشتقّاتها فقد ورد ذكرها في القرآن الكريم في مائة وعشرين موضعًا وجاءت لعدّة غاياتٍ ومعانٍ:

١ - بمعنى خلف أي أتى بعده وخلفه كقوله تعالى: ﴿فخلف من بعده خلف﴾ (٧/ ١٦٨).

٢ - بمعنى الإخلال بالوعد كقوله تعالى: ﴿بما أخلفوا الله ما وعدوه﴾ (٩/ ٧٨).

٣ - بمعنى التقاعس عن أداء الواجب كقوله تعالى: ﴿أن يتخلّفوا عن رسول الله﴾ (٩/ ١٢١).

٤ - بمعنى ظرف مكان كقوله تعالى: ﴿لما بين يديها وما خلفها﴾ (٢/ ٦٦).

٥ - بمعنى التعدّد، وقد جاء بلفظ الاختلاف والمختلف.

والتعدّد هو ما يعنينا في هذا البحث، لاسيّما التعدّد في الرأي، وقد ورد الاختلاف بهذا المعنى في ثلاثين موضعًا في القرآن الكريم:

فليحذر الذين يخالفون (٢٤/ ٦٣)، وما أريد أن أخالفكم (١١/ ٨٨)، وما اختلف فيه إلاّ الذين (٢/ ٢١٣)، وما اختلف الذين أوتوا.. (٣/ ١٩)، فاختلف الأحزاب من بينهم (٤٣/ ٦٥)، وأنّ الذين اختلفوا في الكتاب (٢/ ١٧٥)، ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه.. لما اختلفوا فيه من الحقّ (٢/ ٢١٣)، ولكن اختلفوا فمنهم (٢/ ٢٥٣)، تفرّقوا واختلفوا (٣/ ١٠٥)، وإنّ الذين اختلفوا فيه (٤/ ١٥٦)، إلاّ أمّة واحدة فاختلفوا (١٠/ ١٩)، فما اختلفوا حتّى جاءهم (١٠/ ٩٣)، الذين اختلفوا فيه (١٦/ ٦٤)، لاختلفتم في الميعاد (٨/ ٤٢)، وما اختلفتم فيه من شيء (٤٢/

١٠)، فيما فيه يختلفون (٣٩/٣)، فيما كنتم فيه تختلفون (٣/ ٥٥)، فيما كانوا فيه يختلفون (١٠/٩٣-١٦/١٢٤-٣٢/٢٥-٣٩/٤٦-٤٥/١٦)، الذين يختلفون فيه (١٦/ ٣٩)، الذين هم فيه يختلفون (٢٧/ ٧٦)، فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون (٥/ ٥١ و٦/ ١٦٤)، ما كنتم فيه تختلفون (١٦/ ٩٢)، بعض الذي تختلفون فيه (٤٣/ ٦٣)، الكتاب فاختلف فيه (٤١/ ٤٥)، ولا يزالون مختلفين (١١/ ١١٩).

بعد هذا الاستقصاء الإحصائيّ نرى كما يقول محمّد أركون[١٧]: «إنّ أهمّ ما يجب مراعاته في قراءة النصوص الماضية هو الحذر من إسقاط معانيها الحاليّة المعاصرة على معانيها السابقة، لأنّ ذلك من «المغالطة التاريخيّة»».

من هذا المنطلق يجب فهم ما جاء عن الإصلاح والاختلاف في القرآن الكريم.

«أمّا إذا انتقلنا إلى التفاسير التي أنتجت في الفترة السكولاستيكيّة (سيادة المذاهب ونشوؤها) أو الراهنة، فإنّنا سنجد المفسّرين يعالجون مقولات ومبادئ وتشكيلات وتصوّرات ذات أصول متنوّعة ومختلفة. وهم يربطون هذه المقولات والتصوّرات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنيّة التي تصبح ذريعة وحجّة، يقول المفسّرون خلالها ما يريدون قوله لا ما تريد هي أن تقوله، ويحمّلونها ما لا تحتمل. إنّها، أي آيات القرآن، لا تعود نصوصًا تدرس لذاتها»[١٨].

إنّ ما نحن أمامه هو انفجار أو تفجّر ما يمكن تسميته بالمسألة الإسلاميّة. وتفجّر هذه المسألة لا يقتصر على الدين ومكانته في المجتمع العربيّ والإسلاميّ وحسب، بل يطرح معه كلّ القضايا السياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة. ويظهر كأنّه مركز الاختيار الاجتماعيّ الأكبر بين نمطين

---

(١٧) أنظر: **تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ**، محمّد أركون، منشورات مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ١٧.
(١٨) أنظر: **تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ**، أركون، ص ١٨.

متناقضين من أنماط المجتمع والمستقبل الاجتماعيّ. وهذا الأمر يفسّر كيف أنّ كلّ معارك المجتمع العربيّ الإسلاميّ النظريّة والعمليّة وجدت لنفسها مكانًا في هذا الصراع المتجدّد حول الإسلام. وجميع المواقف والخلافات تدفع بعضهم اليوم إلى القول إنّ الإسلام والدين عمومًا قد أصبح موضع خلاف وفرقة وطائفيّة، لا موضع اتّفاق ووحدة. كما تدفع بعضهم الآخر إلى الاعتقاد أنّ هذا الانشغال المتزايد من حول الإسلام وبالإسلام هو التعبير الإيجابيّ عن تزايد الصحوة الإسلاميّة، وعودة الإسلام إلى الساحة الدوليّة، وبداية تحوّل مشروع عودة الحضارة الإسلاميّة إلى مرحلة التحقيق.

ومن ناحية أخرى، بعد كتابات حسن البنّا ثمّ أبي الأعلى المودودي وسيّد قطب الذي نقل إلى الوطن العربيّ فكرة «الحاكميّة لله» ففتح باب النقاش والصراع حول السلطة وفي السلطة على مصراعيه، يمكن الرجوع إلى كتابات معاصرة لحسن الترابي وراشد الغنوشي ويوسف القرضاوي وفهمي هويدي ومحمد الغزالي ومحمّد البهي وبشير العوف وحسن حنفي. (أنظر مثلًا: منير شفيق، الفكر الإسلاميّ المعاصر والتحدّيات، الكويت، دار القلم) الذي يتضمّن قائمة بالمراجع الإسلاميّة الحديثة ويقدّم فكرة ممتازة عن التوجّهات والمواقف والتيّارات العاملة داخل الحركات الإسلاميّة، والخلافات القائمة داخلها[١٩].

مفهوم الحركة الإسلاميّة

«الحركة في الأصل هي اصطلاح نحويّ، وهو إن شئت الدقّة، النطق بالحرف الساكن تلحقه حركة، والنحويّ العربيّ متى خرج من نطاق أبجديّته المكوّنة من حروف ساكنة فهو إنّما يستطيع أن يتصوّر الحركة تصوّره لتغيير معيّن طرأ على الحرف الساكن. وقد استعيرت في مجالات السياسة والاجتماع والأدب والثقافة بشكل عام»[٢٠].

(١٩) أنظر: مقالة لبرهان غليون، ضمن كتاب الدين في المجتمع العربيّ، ص ٣٠٠.
(٢٠) أنظر: دائرة المعارف الإسلاميّة، ج ٧، ص ٣٦١.

وقد ورد لفظ الحركة ومشتقّاتها في واحد وثلاثين حديثًا (وقد وردت هذه الأحاديث في الكتب الستّة وفي مسند أحمد وموطأ مالك)، وقد جاء بمعناها الحرفيّ لا بمعناها الاصطلاحيّ المعاصر. والذي يعنينا هنا الحركات الدينيّة الإسلاميّة.

«أمّا «الحزب» وتجمع على أحزاب فمعناها جماعة الناس وكلّ قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم. والحزب أيضًا النصيب. ولعلّ اللفظ مستعار من اللغة الأثيوبيّة ومعناه الأصليّ في اللغة العربيّة هو الإصابة أو الغلط. وورد اللفظ في القرآن الكريم للدلالة على المنافقين، ومعظم المعاني التي ورد فيها هذا اللفظ هي معان مسيئة. فقد جاء في سورة الأحزاب مثلًا ذكر حصار اليهود وحلفائهم أهل مكّة ونجد وتهامة المدينة»(٢١). «وقد وردت عبارة «حزب الله» في الآية ٢٢ من سورة المجادلة بمعنى حسن. ولكن لفظ حزب سرعان ما اكتسبت المعنى الاصطلاحيّ نفسه الذي لكلمة «وِرْد» وهو ما يجعله المرء على نفسه من قراءة وصلاة»(٢٢).

يستطيع الدارس أن يميّز في الحركات الإسلاميّة المعاصرة ثلاثة خطابات رئيسيّة في الإسلام:

«١ - هو الخطاب المطالب بتطبيق الإسلام في الحياة السياسيّة، وينضوي إليه كلُّ الجماعات الإسلاميّة «الأصوليّة» سواء أجهاديّة جذريّة كانت أم لا. ذلك لأنّ جزءًا كبيرًا من الاختلاف وحوله نابع أيضًا من جدليّة الصراع والنزاع على الهيمنة والقيادة والتوجيه داخل المعسكرات ذاتها.

٢ - الخطاب الثاني هو أنّ الدولة العربيّة لم تكن معنيّة كثيرًا بامتلاك خطاب عن الإسلام، أي بالعمل بنشاط في هذا الحقل إلاّ عندما أصبح خطاب الإسلام يتحدّى سلطتها مباشرةً، وخطابًا نقيضًا لها، يتّخذ على

---

(٢١) أنظر: سيرة ابن هشام، ص ٦٦٨ وما بعدها، غزوة الخندق.

(٢٢) أنظر: لسان العرب لابن منظور، في ما يتّصل باستعمالات هذا اللفظ في الحديث، ج ١، ص ٢٩٩، سطر ٩ وما بعده.

عاتقه الحلول مكان السلطة القائمة.

٣ - الخطاب الثالث وهو الأضعف بين الجميع، هو ما يمكن تسميته بالتكتّل العلمانيّ أي التآلف الهشّ الجزئيّ غير المنظّم من جماعات المثقّفين والسياسيّين وأعضاء الأحزاب أو التنظيمات الثقافيّة أو المهنيّة التي تمثّل الأنتلجنسيا الحديثة أو المتأثّرة إلى حدّ كبير بالفكر الحديث ونظريّاته»[٢٣].

إنّ موضوع الخلاف هو علاقة الدين بالدولة، أو بالأحرى بالسلطة عمومًا. فالدولة والعلماء والمثقّفون يشعرون بأنّ قضيّتهم واحدة في منع اقتراب التيّارات الإسلاميّة من الدولة، أي في الحفاظ على النظام الراهن بالرغم من كلّ الانتقادات التي يوجّهونها له على الصعد الأخرى. ومن الطبيعيّ أن يُضعف هذا التحالف بين الفئات المذكورة، أن يضعف الإسلاميّين ويعزلهم نسبيًّا، لكنّ عزلتهم هذه لا تنبع في الواقع من قوّة التحالف المناوئ بقدر ما تنبع من نجاحه في حصر الخلاف في موضوع الدولة والسلطة السياسيّة.

فقد أجبرهم ذلك على خوض المعركة على أرضيّة خصومهم وحرمهم من ميادين قوّتهم في المواقع الدينيّة الأساسيّة الأخلاقيّة والاجتماعيّة والثقافيّة. وسمح بتشديد العزلة من حولهم على مستوى الرأي العامّ الذي قد يتعاطف معهم في قضايا أخرى، لكنّه يتردّد في التسليم لهم بالسلطة[٢٤].

أصبح لدينا لأوّل مرّة كلام على مشروعين اجتماعيّين: مشروع يسمّي نفسه المشروع الحضاريّ القوميّ، يقصد العلمانيّ، والثاني يسمّي نفسه المشروع الحضاريّ الإسلاميّ. وهذا يعني وللمرّة الأولى انهيار تقليد تعايش المرجعيّات الكلاسيكيّ والمنظومات الفكريّة المختلفة في

---

(٢٣) أنظر: برهان غليون، «الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعيّة» ضمن كتاب **الدين في المجتمع العربيّ**، ص ص ٣٠٢-٣٠٣.
(٢٤) أنظر: م.ن.، ص ٣٠٥.

إطار الدولة الواحدة وظلّها».

إنّ ما نريده للحركات الإسلاميّة الناهضة في أكثر من بلد إسلاميّ هو ألاّ تكون مجرّد ردّات فعل، أو ظاهرة دينيّة معزولة عن العصر والمجتمع، وألاّ يكون هدفها إقامة سلطة مقدّسة تعتبر كلّ مَن يعارضها كافرًا، بل أن تكون عونًا لحركة التحضّر والتحديث لا خطرًا عليها.

نرى أنّ التغيير لا يتمّ من هذا المنطلق إلاّ إذا تغيّر فكر القاعدة الإسلاميّة العريضة لجماهير المسلمين، ذلك لأنّ نمط تفكير هذه القاعدة وطريقة فهمها الإسلام هما اللذان يظهران صورة الإسلام المعاصر. فالإسلام ليس الذي نقرأه في الكتب وحسب، بل هو مجموع ممارسات الإنسان المسلم العاديّ اليوميّة. هذا الإنسان الذي أصبح من خلال الفهم القانونيّ الفقهيّ المجدود إنسانًا تهمّه الأشكال أكثر ممّا تهمّه المقاصد، وتهمّه الصور والهيئات والرسوم القانونيّة والفقهيّة أكثر ممّا تهمّه غاياتها ونتائجها في الواقع.

ونحن، مع احترامنا معظم أعمال المفكّرين الإسلاميّين المستنيرين، نرى أنّ أعمالهم هي نوع من التغيير الفوقيّ، وهو أقرب إلى ما يمكن تسميته «بالإنشاء الدينيّ»، وهذا ينفع في حلقات البحث والمؤتمرات والندوات ويبقى تأثيره يدور فيها ولا يخرج عنها. لأنّ ما يتحدّث عنه هؤلاء لا يتناول حياة الناس اليوميّة، ولا طريقة تفكيرهم، ولا فهمهم ما يستجدّ من أمور الحياة المعاصرة. كذلك هم لا يتحدّثون باللغة التي تفهمها جماهير المسلمين العامّة والتي تمسّ دقائق حياتهم. لذلك ندعو إلى تشجيع كتابات إسلاميّة تتناول ممارسات الناس اليوميّة المعاصرة، وتيسّر لهم الاطّلاع على الدّين وفق قاعدة تبدّل الأحكام بتغيّر الأزمان، وتشرح مفاهيم الإسلام الأوّليّة والمتعلّقة بالحياة اليوميّة العاديّة، وتضعها في حجمها المناسب من دون تعقيد ولا تزمّت، وتحرّض على طلب مفاهيم اجتماعيّة جديدة لها صلة مباشرة بفكر جماهير الناس العاديّين في ظلّ المتغيّرات العالميّة على المستويات كافّة.

المراجع

الكتب:

١ - إبن هشام، **السيرة النبويّة**.

٢ - أركون، محمّد: **تاريخيّة الفكر العربيّ - الإسلاميّ**، منشورات مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.

٣ - حمادة، عبّاس متولي: **أصول الفقه**، ط ٢، لا.ت.

٤ - العشماوي، محمّد سعيد: **أصول الشريعة**، دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٣م/١٤٠٣هـ

البحوث:

٥ - غضبيات، عاطف العقلة: بحث بعنوان: «الدين والتغيير الاجتماعيّ في المجتمع العربيّ الإسلاميّ - دراسة سوسيولوجيّة»، أعمال ندوة: **الدين في المجتمع العربيّ**، انعقدت في القاهرة، ٤/٤/ ١٩٨٩م، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩٠م.

٦ - غليون، برهان: بحث بعنوان: «الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعيّة»، أعمال ندوة: **الدين في المجتمع العربيّ**، انعقدت في القاهرة ٤/٤/١٩٨٩م، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩٠م.

٧ - الكنز، علي: بحث بعنوان: «الإسلام والهويّة - ملاحظات

للبحث»، أعمال ندوة الدين في المجتمع العربيّ، انعقدت في القاهرة ١٩٨٩/٤/٤م، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩٠م.

المجلاّت:
٨ - العالم، أسبوعيّة تصدر في لندن، أعداد عامي ١٩٩٢-١٩٩٣م.
٩ - الكفاح العربيّ، أسبوعيّة تصدر في بيروت، العدد ٥٣٩.

معاجم وموسوعات:
١٠- إبن منظور: لسان العرب.
١١- دائرة المعارف الإسلاميّة.
١٢- موسوعة الفقه الإسلاميّ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة.

حجاب المرأة السوريّة
في الألفين الثاني والأوّل قبل الميلاد

سميرة مصري*

مقدّمة

قليلًا ما لاحظ الباحثون في دور المرأة السوريّة ومكانتها، أنّها تضع في غالبيّة التصاوير المنحوتة حجابًا أو غطاء رأس، سواء أمرأة عاديّة كانت أو إلهة أو كاهنة أو ملكة. فكثرة استعمال الحجاب[1] وشموليّته يبيّن لنا أهمّيّته في المجتمع القديم. ذلك بأنّ النساء من مختلف الطبقات الاجتماعيّة تضعه على رأسها لأسباب مختلفة كما سنبيّنه لاحقًا. ويقول الأب دي ڤو De Vaux الدومينيكانيّ في معرض شرحه نقشًا تدمريًّا قليل البروز Bas - relief (الشكل ١: أطلب آخر المقال) في مقال عن غطاء رأس نساء الشرق القديم: «إنّ العربيّات كنّ يضعن الحجاب في بداية قرننا الحاليّ». وقد استند في نظريّته هذه إلى أنّ جميع نساء النقش يضعن حجابًا تلبسه المسلمات في سوريا حتّى يومنا هذا[2].

(*) مجازة في التقنيات الأثريّة من كلّيّة «Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales» الباريسيّة، وتعمل الآن في منظّمة اليونسكو العالميّة.

(١) نعني بكلمة حجاب كلّ قماش يحجب الرأس جزئيًّا أو كلّيًّا كالخمار والنقاب والستر والبرقع.

(٢) DE VAUX, O. P., «Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien», A propos d'un bas relief de Palmyre, *Revue Biblique 44*, Ecole Pratique d'Etudes Bibliques, 1935, p.p. 397-412.

إكتُشِفَ هذا النقش القليل البروز في هيكل بال Bêl التدمريّ، وهو جزء من القرائم الحجريّة العرضيّة التي تصل الجدار بالأعمدة. ويعتبر المشهد المصوَّر من أكثر مشاهد المجموعة غموضًا. فهو يمثّل على ما يبدو تطوافًا لأشخاص يتوجّهون إلى الهيكل. وعلى الرغم من تحطّم النقش، نلاحظ في الجزء المهشّم امرأة جاثية. وعلى يمين الطائفين ويسارهم مجموعتان من النساء إحداهما متراجعة وكأنّها مجموعة مشاهدات. لقد درس الأستاذ سيريغ Seyrig جميع عناصر النقش، فلفت انتباهه تفصيل دقيق وهو أنّ النساء محجّبات حجابًا كاملًا كالمسلمات المتعصّبات. ويُعتبَر هذا النقش المدهش فريد من نوعه في الفنّ التدمريّ وفي فنّ آسيا القديمة، ويستحقّ الدراسة على ما يبدو.

ما هي أسباب تغطية الرأس إذًا؟ أهي اجتماعيّة أم دينيّة أم مناخيّة أم مجرّد صرعة في عالم الأزياء؟ الافتراضات هنا كثيرة، إذ يمكن أن يكون السبب اجتماعيًّا كالزواج أو الحزن (الحداد)، أو علامة تكريس الكاهنات، كما هو حال الراهبات في أيّامنا، أو الحماية من عناصر الطبيعة، أو نمط أزياء أتى من بلد مجاور. لذلك سنبحث عمّا إذا كان للتحجّب، كما رأيناه في بداية عصرنا، جذور في العصر القديم.

منذ العصور القديمة الأولى، وفي جميع أقاليم الشرق الأوسط، نلاحظ وجود ثياب وأدوات زينة كماليّة مجدّدة للنساء. ويختلف غطاء الرأس من حضارة إلى أخرى، إذ إنّه يبرز غنى القدماء وتفنّنهم في طريقة لُبسهم. ولكي نميّز عند هذه الشعوب طريقة اكتسائها Garde-robe حيث غطاء الرأس (الإزار) هو جزء منه، علينا أن نفحص بدقّة جميع الملابس المصوّرة حفرًا ونحتًا. فلنبدأ مسيرتنا انطلاقًا من حضارات الألف الثاني قبل الميلاد في سوريّة، إذ إنّها بداية ضروريّة لفهم حضارات الألف الأوّل. وسنعالج موضوع الحجاب معتبرينه زينة للثياب، وضرورة تفرضها التقاليد على المرأة، وحاجة دينيّة واجتماعيّة، أو حتّى مناخيّة تحولت عبر الزمن من الاحتياج إلى التقليد والتراث. ومن الضروريّ أيضًا أن نعرف مناخ سورية في العصر القديم في دراستنا الحجاب لكي نستطيع تحديد

الظروف الطبيعيّة المحيطة بحياة المرأة القديمة. فالمناخ يفرض طريقة في اللبس والتحجّب لحماية الجسم والرأس من العوامل الطبيعيّة كالبرد والحرّ والرياح والتراب والشمس.

كانت سورية نقطة التقاء حضارات الشرق الأوسط، وفيها اختلطت الأقوام منذ القدم. لذلك فإنّها تأثّرت بالشعوب الأجنبيّة المحيطة والتي تستعمل الحجاب بكثرة كالحثّيين واليونانيّين والمصريّين وسكّان ما بين النهرين. هذا يشرح سبب التغيّرات التي طرأت على شكل غطاء الرأس في سوريا. سنعتمد في دراستنا هذه على الوثائق القديمة وأبحاث التنقيبات الأثريّة، لكي نبيّن الفوارق في استعمال المرأةِ الحجابَ.

ما هو الحجاب؟

الحجاب هو أحد أقدم قطع الثياب عند المرأة. وقد ارتبط طوال قرون كثيرة بالأناقة والحشمة والوضع الاجتماعيّ من زواج وترمّل[٣]. وكان له في كلّ دين رمز معيّن، ولا زال هذا الرمز قائمًا في بعض الديانات حتّى يومنا هذا. نبشكل عامّ، تتحجّب المسلمة حشمة أمام الرجل: بما أنّ الشعر وسيلة زينة تبرز المرأة من خلالها إغراءاتها الجنسيّة نثير شهوة الرجل، فمن الطبيعيّ أن تحجبه عن الغرباء. لهذا الاعتقاد بعض الصدى عند بولس الرسول في رسالته إلى تلميذه طيموثاوس: «وكذلك ليكن على النساء ثياب فيها حشمة، ولتكن زينتهن بحياء ورزانة، لا بشعر مجدول وذهب ولؤلؤ وثياب فاخرة...» (٢: ٩). وتغطّي المرأة المسلمة في بعض البلدان جزءًا من وجهها فلا يظهر منه إلاّ العينان، وتغطّي في بعضها الآخر وجهها بالكامل كما هو الحال في سوريا، خصوصًا في جزئها الشماليّ.

الحجاب إذًا، أو غطاء الرأس، هو قطعة قماش توضع على الرأس أو على أيّ شيء يزيّنه كالتاج والقبّعة والإكليل المرصّع. وستشمل دراستنا الكالاثوس Kalathos وهي كلمة يونانيّة أطلقت في الألف الأوّل على السنّة

(٣) YARWOOD Doreen, *The Encyclopaedia of world costume*, Ed. Charles Scribnet & sons, N. Y., 1983, pp. 72-74.

المغطّاة بالقماش الفضفاض. كما تشتمل الكلافت Klaft، وهو اسم مصريّ أطلق في الألف الثاني والأوّل قبل الميلاد على الشعر المستعار المصنوع من عناصر تزيينيّة مختلفة كالقماش والفضّة والذهب والمعادن. بهذا يصير الحجاب أيضًا تزيينة شعر نسائيّة من القماش الخفيف أو النسيج الثقيل، تغطّي الرأس أو توضع على عمامة أو قبّعة أو إكليل مرصّع، وتنسدل أحيانًا على الكتفين والذراعين والظهر، ويمكنها أن تصل حتّى الركبتين أو الكاحلين. هذا ما نجده عند البدو في صحراء سورية.

صُنِعَ الحجاب قديمًا من الصوف والكتّان، وبعد ذلك استُعْمِل القطن والحرير. وحين تمكّن الإنسان من تحويل هذه الموادّ إلى أقمشة نصف شفّافة وخفيفة، صار الحجاب فضفاضًا. وهناك أنواع أخرى من الحجاب تضاف إليها الخيوط المعدنيّة أو ما شابه ذلك، فيصير القماش صلبًا كما هو الحال في التيجان والقبّعات. ويصف هنري لوتز Henry Lutz حجاب المرأة السوريّة قائلاً: «إنّها تضعه على رأسها وتثبته إلى قبّعة أسطوانيّة من القماش Couvre - chef cylindrique فينسدل عموديًّا وراء ظهرها وعلى ثوبها. وهو مزيّن بالأهداب وعريض حتّى إنّه يغطّي في بعض الأحيان الجسم كلّه»(٤).

كان القماش الرقيق غالي الثمن، لهذا استعملته نساء المجتمع الراقي في سوريا لتغطّي به شعرها. وفي الشرائع الأشوريّة، نجد أنّ مَن يفضح أمر عاهرة ينال ثيابها مكافأة، ممّا يُشير إلى أهمّيّة القماش وغلاء ثمنه.

إنّ صعوبات تقصّي آثار الحجاب السوريّ قبل الميلاد متعدّدة. فالتنقيبات الأثريّة في سوريا وبلاد ما بين النهرين لم تعثر على قطعة قماش واحدة، في حين حافظت القبور المصريّة على كمّيّة هائلة من الأقمشة بفضل الجثث المحنّطة. ولا يمكننا تحديد تاريخ الحجاب بحسب ظهوره في النقوشات الأثريّة لأنّ تحديد هذا التاريخ بدقّة صعب جدًّا، ويصل الفارق أحيانًا إلى مئتي سنة كما هو حال تمثال الإلهة عشتار المكتشف في

---

(٤) LUTZ H., *Textile & Costumes among the peoples of the Ancient Near East*. Leipzig, 1923, p. 172.

تل حلف. ومن الصعوبات أيضًا، عدم وجود فنّ سوريّ قديم أصيل. فالفنّ السوريّ هجين، أخذ عن السومريّين والبابليّين والأشوريّين عناصر التعبير الفنّيّ وطريقته. ولم يهتمّ الفنّان السوريّ بإظهار ثنايا القماش وتموّجاته، واكتفى برسم الحجاب على الرأس بطريقة تجريديّة، لأنّه اعتنى بإبراز الوجه دون سواه من أجزاء الجسم. لذلك يصعب علينا أن نميّز الحجاب في النقوش من القبّعات أو الأكاليل المرصّعة. سنتقصّى تاريخ الحجاب إذًا عبر طرق متعدّدة منها: الألواح الحجريّة والتماثيل والنقوش القليلة البروز والأختام.

المعطيات الأثريّة

اللوحات الحجريّة

تكشف لنا اللوحات الحجريّة الأربع عشرة المكتشفة في أشّور الشرائع الأشّوريّة. وهي قاسية ومتشدّدة في موقفها تجاه المرأة التي تُعْتَبر ملكيّة الرجل الخاصّة، سواء أباها كان أم زوجها. فمن الناحية الاجتماعيّة، تأمر هذه الشرائع النساء بارتداء ملابس خاصّة للخارج. وهذا يشرح أصل التحجّب وأسبابه. وبفضل اللوحات الحجريّة الأشّوريّة نستطيع تتبّع تطوّر الحجاب منذ الألف الثاني قبل الميلاد. فاللوحة آ وهي أحدثها، يعود تاريخها إلى ما بين القرن الثامن عشر والخامس عشر قبل الميلاد، وفيها تحديد مكانة المرأة قانونيًّا. إنّها تتناول مسألة الحجاب بمثابة علامة تمييز اجتماعيّة. فالمجتمع الأشّوريّ ينقسم إلى ثلاث طبقات[٥]: الأحرار السادة (أويلو)، والأحرار العاديّون (أشّور أجاو)، والعبيد (أرداني). وتعالج الشرائع موضوع تحجّب نساء الأحرار، لأنّ القانون يخصّ المواطنين الأحرار، ولا يأتي ذكر العبيد إلاّ عرضًا.

اللوحة ٤١ آ[٦]

(العمود الخامس): ⁴² النساء المتزوّجات أو زوجات (الأحرار

---

(٥) GARDASCIA Guillaume, *Les Lois Assyriennes*, Ed. du Cerf, 1969, pp. 53-54.

(٦) GARDASCIA Guillaume, *les lois Assyriennes*, Ed. du Cerf, 1969, pp. 201-202.

السادة (؟)) ٤٣ أو (الأحرار العاديّين (؟)) ٤٤ اللواتي يخرجن إلى الشارع ٤٥ (لا تكون رؤوسهنّ مكشوفة) ٤٦ . بنات الأحرار السادة (. . . . .)، ٤٧ (سواء كان) حجابًا ٤٨ أو ثوبًا أو (إزارًا (؟))، ٤٩ تتحجّبن، ٥٠ (ولا تكون) رؤوسهنّ (مكشوفة). ٥١ سواء كان (. . . .) ٥٢ أو (. . . .) ٥٣ أو (. . . ٥٤ . . .) ٥٥ لا تتحجّبن (ولكن) ٥٦ - ٥٧ يوم تذهبن لوحدهنّ في الشوارع، تتحجّبن، ٥٨ - ٥٩ و(الضرَّة) السبيّة التي تذهب في الشوارع مع سيّدتها ٦٠ تتحجّب. ٦١ السبيّة التي تزوّجها رجل ٦٢ تتحجّب في الشوارع، ٦٣ لكن غير المتزوّجة ٦٤ (يكون) شعرها مكشوفًا في الشوارع؛ ٦٥ ولا تتحجّب، ٦٦ العاهرة لا تتحجّب ٦٧ ويكون رأسها مكشوفًا.

٦٨ - ٦٩ مَن يرى عاهرة محجّبة يعتقلها (؟)؛ ٧٠ يأتي بشهود ٧١ (و) يحضرها إلى مدخل القصر، ٧٢ لا تؤخذ منها حليها، ٧٣ - ٧٤ (وإنّما) يأخذ مَن اعتقلها ثيابها، ٧٥ وتضرب بخمسين ضربة عصا، ٧٦ ويسكب القار على رأسها. ٧٧ - ٧٨ ولكن إذا رأى رجل عاهرة محجّبة وتركها تذهب (حرّة) ٧٩ (و) لم يأتِ بها إلى مدخل القصر، ٨٠ هذا الرجل، ٨١ تثقب أذناه، ٨٥ ويُمرّر حبل عبر (الثقبين) (و) يُعقد عند رقبته، ٨٧ ويعمل شهرًا بالأشغال الشاقّة لأجل الملك، ٨٨ لا تتحجّب النساء العبيد و ٨٩ مَن يرى عبدة محجّبة ٩٠ يعتقلها؛ ٩١ ويحضرها إلى مدخل القصر؛ ٩٢ تُقْطَع أذناها، ٩٣ (و) الذي اعتقلها يأخذ ثيابها. ٩٤ - ٩٥ لو رأى رجل عبدة محجّبة وتركها تذهب (حرّة)، ٩٦ ولم يعتقلها ٩٧ (و) يأتِ بها إلى مدخل القصر، ٩٨ - ٩٩ (إذا) اشْتُكِيَ عليه (وإذا) تمّ الاقتناع من ذلك، ١٠٠ يضرب بخمسين ضربة عصا، ١٠١ وتُثقَب أذناه؛ ١٠٢ ويُمرَّر حبل عبر (الثقبين) ١٠٣ ويُعْقَد عند رقبته؛ ١٠٤ ومَن أخبر عنه ١٠٥ يأخذ ثيابه؛ ١٠٦ (وهو) يعمل شهرًا بالأشغال الشاقّة (لأجل الملك).

يذكر لنا هذا النصّ قواعد شديدة الصرامة والوضوح عن التحجّب لا مثيل لها في الشرائع الشرقيّة الأخرى. ومع ذلك، هناك نصوص أكّديّة

وتلموديّة تأمر على ما يبدو بتحجّب المتزوّجات. فعلى سبيل المثال، تغطّت رفقة حين حضر إسحق: «وقالت للخادم: «مَن هذا الرجل القادم في الحقل للقائنا؟» فقال الخادم: «هو سيّدي»، فأخذت الحجاب واحتجبت به» (سفر التكوين ٢٤:٦٥). وحضرت سوسنة أيضًا أمام مجلس الشيوخ محجّبة: «ولمّا كانت مبرقعة، أمر هذان الفاجران أن يكشف وجهها ليشبعا من جمالها» (سفر دانيال ١٣:٣٢). وتحجّبت تامار لتزني من دون أن تُعرَف: «فخلعت ثياب إرمالها من عليها وتغطّت بالخمار واحتجبت به، وجلست في مدخل العينين على طريق تمنة...» (سفر التكوين ٣٨:١٤). وفي زمن الأنبياء، انتقد أشعيا بنات صهيون للبسهنّ الحجاب الفاخر: «في ذلك اليوم، يزيل السيّد زينة الخلاخل والشموس والأهلّة، والأشناف والأساور والرُّعَل والعصائب... ويكون لهنّ النتن بدل الطيب، والحبل بدل الزنّار، والقَرَع بدل تجعيد الشعر، وحزام المِسْح بدل الوشاح، والكيّ بدل الجمال». (سفر أشعيا ٣: ١٨-٢٤).

اللوحة ٤١ آ(٧)

(العمود السادس) ١ إذا أراد رجل أن يحجّب (الضرّة) السبيّة، ٢ فليحضر خمسة من أقربائه أو ستّة ٣ وليحجّبها أمامهم، ٤ ويقول: «إنّها زوجتي». (فتصير عندئذ) زوجته. ٦ - ٧ السبيّة التي لم تتحجّب أمام أفراد ٨ - ٩ ولم يقل الزوج: «إنّها زوجتي» ليست زوجة. ١٠ (وتظلّ) سبيّة.

١١ - ١٢ إذا مات رجل وإذا لم يكن لزوجته أبناء، فإنّ أبناء سباياه ١٣ هم أبناؤها وينالون (حقّ الخلافة).

ترجمنا في هذا النصّ كلمة «أسيرتو» بـ «الضرّة السبيّة»، لأنّها تُقال للمرأة المحبوسة في بيت الحريم أو لسبيّة الحرب. وتتحجّب «الأسيرتو» حين ترافق سيّدتها في الشوارع (اللوحة ٤٠ آ)، لا لمنح السبيّة امتيازًا خاصًّا، بل لتكريم الزوجة. لأنّ على السبيّة ألاّ تتحجّب حين تخرج وحدها. ولكي تُرفَع السبيّة إلى مقام الزوجة، يفرض الرجل عليها

(٧) GARDASCIA Guillaume, *les lois Assyriennes*, Ed. du Cerf, 1969, p. 207.

الحجاب أمام شهود. ممّا يدلّ إلى أنّ التحجّب يعبِّر عن الزواج. فالسبيّة المحجّبة في هذه الحالة لم تعد عبدة، بل زوجة.

نستنتج من معنى النصّ العامّ أنّ على نساء أشّور النبيلات تغطية رؤوسهنّ حين يظهرن للناس، في حين أنّ على العبيد والعاهرات أن يكشفن رؤوسهنّ تحت طائلة العقاب الشديد. ويُجبَر الشهود على الإبلاغ عن أيّ مخالفة لهذه الشريعة. وإذا امتنعوا عن التبليغ ينالوا العقاب الشديد. فالحجاب إذًا يخصّ المتزوّجات وبنات الأحرار، سواء أمتزوّجات كنّ أم لا، أي النساء الأحرار. يبقى علينا أن نُشير إلى أنّ النصّ (٤٧ آ) يذكر أمثلة عن الثياب التي يمكن لنساء الأحرار أن ترتديها لتغطّي شعرها: حجاب «ساريستو» أي الساري، الشال، ثوب «لوبوستو».

وتُقال كلمة «قديستو» للفتاة المكرّسة لخدمة الهيكل. وهي ليست ملكًا لأبيها. فحين تبدأ في خدمة الهيكل تكفّ سلطة أبيها عليها، لكنّها تصبح ملكًا لزوجها إذا تزوّجت، عندئذ عليها أن تتحجّب. إذًا، لا تتحجّب المكرَّسة إلاّ إذا تزوَّجت. ولا نعرف شيئًا عن عقابها في حالة مخالفتها القانون.

في النهاية، يمنع تحجُّب المكرَّسة العازبة «قديستو»، والزانية العاديّة «حريمتو» والعبدة «أسيرتو». فيصير الحجاب بذلك واجبًا مفروضًا على النساء المرموقات، وخصوصيّةً تُعرَفن من خلالها. ولا يشمل منع التحجُّب إلاّ الزانية والعبدة.

الأختام الأسطوانيّة

ربّما كانت الأختام الأسطوانيّة السوريّة شاهدًا ضعيفًا لنشاطات مختلفة. ويبدو أنّ أختام إيبلا الأسطوانيّة مستوحاة من تقليد بلاد ما بين النهرين، لأنّها مستوردة من ورشة القصر. أمّا أختام ماري الأسطوانيّة فهي شاهد مهمّ لحضارة تتعلّق بحاضرة بلاد ما بين النهرين، ولها فرادتها الخاصّة. لكنّ المشاهد المحفورة على هذه الأختام صغيرة جدًّا، ولا تستطيع إبراز الخطوط الرفيعة التي تظهر أشكال الحجاب بدقّة، أو تسمح بتحديد طبيعة غطاء الرأس. لهذا سنقصر دراستنا على ختمين أسطوانيّين. (الشكل ٢)

إنّ الختم الأسطوانيّ الأوّل يمثّل امرأة بصورة جانبيّة رافعة يديها تلبس ثيابًا وتضع قبّعة على رأسها أو حجابًا. وهي تقف تحت قوس من مفاتيح الحياة (صيغة مصريّة). عثر على هذا الختم في تل عطشانة بأنطاكية[٨].

أمّا الختم الأسطوانيّ الثاني فيرقى تاريخه إلى حوالى ١٤٥٠ قبل الميلاد بحسب تصنيف الأستاذ بورادا[٩]. وفيه شكل نسائيّ بالقرب من شجرة مقدّسة، ويعلو الرأس ما يشبه الحجاب، وأمام الشخص مفتاح الحياة (صيغة مصريّة).

يكمن التشابه بين الختمين الأسطوانيّين في شكل الحجاب ووجود مفتاح الحياة المصريّ. من هنا نجد أنّ السوريّين تبنّوا الصيغ المصريّة، خصوصًا في أختام تلّ عطشانة التي تزوّدنا بنماذج المشاهد المصريّة الأولى في الفنّ السوريّ.

الأواني

مورست في الديانات السوريّة القديمة طقوس كثيرة للماء، من أجل استدرار المطر وخصوبة شعب يهدّده الجفاف باستمرار، فيجد في الماء ضمانًا وأمانًا. لذلك صار الإناء، وهو وعاء الماء، رمزًا يُشير إلى قوى الخصب عند الساميّين، وارتبط في غالب الأحيان بعبادة الإلٰهة الكبيرة عند الفينيقيّين والسوريّين، وعُبّر من خلاله في بعض الحالات عن صورة الطبيعة المائيّة والخصب الإلٰهيّين[١٠]. إنّ الآنية الخزفيّة الملوّنة التي على شكل رأس امرأة تكوّن مجموعة فنّيّة معروفة لكثرتها وتنوّعها، ويعود تاريخها إلى العصر البرونزيّ الحديث. وقد انتشرت في القرنين الرابع

---

(٨) COLLON D., *The Seal Impressions from Tell Atchana/Alalakh*, Ed. Verlag Burton & Bercker Kevelaer, Germany, 1975, p. 79.

(٩) PORADA E., *Corpus of Ancient Near Eastern Seals*, Ed. The Committee of Ancient Near Eastern Seals, U.S.A. 1948, pl. CXL, V., p. 127.

(١٠) SOYEZ Brigitte, «Note sur le culte du vase en Syrie», *BERYTUS, Archaeological Studies*, Volume XXIV, Ed. The American University of Beirut, Beirut, 1975-1976, op. cit., pp. 43-44.

عشر والثالث عشر قبل الميلاد في قبرص وسوريا وحتّى في بلاد ما بين النهرين. ووجد كثير منها في أوغاريت وآشور. لقد صُنِعَت هذه الآنية على هيئة وجوه نسائيّة تلبس تاجًا أسطوانيّ الشكل مغطى بالقماش أو بعمامة، فتأخذ بذلك شكل طاسة. ويظهر في بعض الأحيان شعرًا مموَّجًا على الجبين أو مجمعًا في عقيصة.

ومن آنية تل مرديخ (إيبلا) واحد يعود تاريخه إلى العصر البرونزيّ الأوسط الثاني (الشكل ٣). هو طاسة حوافّها بسيطة، وتؤلّف أطراف تسريحة الشعر قواعدها الثلاث. ويبرز في هذا الإناء أهمّ عنصر تصويريّ للنمط الهاتوريّ، إذ يعلو الرأس عمامة أو حجاب معقّد، تزيّنه من الداخل عصائب ذات أشكال إهليلجيّة. ويظهر في هذه التسريحة التأثير المصريّ، مع أنّ الإناء من إنتاج الحضارة السوريّة في الألف الثاني قبل الميلاد. وتجدر الإشارة إلى أنّ الأوساط الفنيّة السوريّة وبلاد ما بين النهرين تميّز بالتسريحة الهاتوريّة التي تعلوها عمامة وحجاب، الإلهة مكشوفة الوجه. ولم يختفِ تصفيف الشعر الهاتوريّ بعد العصر البرونزيّ الأوسط، لأنّنا نجده غالبًا تحت الحجاب أو مغطى بقبّعة قماشيّة، على علب التبرّج والأواني. كما تؤلّف الأواني ذات الرؤوس النسائيّة مجموعةً مكرّسة لعبادة الإلهة عشتار التي تُصَوَّر عارية أو في صدد رفع الحجاب.

التماثيل والرسومات الملوّنة

لم يتطوّر نحت الكتل الحجريّة كثيرًا في العالم الفينيقيّ، ولا نجد في العالم القرطاجيّ إلاّ بعض الآثار المبعثرة منه. ومع ذلك نجد في قرطاجة رؤوسًا صغيرة من الحجر الكلسيّ ذات تسريحة شعر مصريّة، يعود تاريخها إلى نهاية القرن السادس ق.م.. كما اكتشف الأستاذ فون أوبنهايم في تل حلف[١١] منحوتات حجريّة كثيرة، تصوّر شكلًا بسيطًا

(١١) تلّ حلف إقليم واسع شماليّ بابل، كان مركز تقاطع طرق القوافل الذاهبة من الشرق إلى الغرب ومن الشمال إلى الجنوب. والمدينة هي مكان إقامة الملك قبارة، وقد احترقت حوالى السنة ١١٠٠ ق.م.

للحجاب[١٢]، كتمثال الإلٰهة عشتار الواقفة، وتمثالين للإلٰهة نفسها جالسة على عرشها، ولأكبر التماثيل ذي الشكل المكعّبيّ التامّ، وهو يمثّل إلٰهة ذات أنف كمنقار العصفور ورأسها منحوت بدقّة. وهناك تمثال آخر لإلٰهة جالسة على عرشها بثيابها العاديّة. من الملاحظ أنّ بعض التماثيل مزيّنة بخطوط بنيّة متوازية، تنسال على الجسم من الطرف الأماميّ. كما نجد على الوجه نقاطًا وخطوطًا أخرى تمثّل العين والحجاب.

إستعمل الأشوريّون الرسم الجداريّ بكثرة، ولكنّنا نادرًا ما نجد في أشور تصويرًا للمرأة رسمًا ونحتًا. فتقاليد حَرَم النساء تمنع إظهارهنّ. ومع ذلك نجد في إحدى الرسومات بعض النساء بين جماعة الأسرى، تسرن في مشهد جني الغنائم (الشكل رقم ٤). وتظهر النساء في لحظة أسرهنّ يشاهدن إعدام رجالهنّ الوحشيّ، إنّها مرحلة الانتقال من حالة المرأة الحرّة إلى السبيّة. لذلك رسمت النساء في الحالة الحرّة، أي مغطّاة بحجاب يحمي الرأس والكتفين وجزءًا من الثياب. والحجاب مزيّن بأهداب متدلّية على الثوب ويترك الوجه مكشوفًا، لكنّه يغطّي الشعر بكامله حتّى إنّه يخفي الجدائل والحلي.

النقش الحجريّ البارز

لم تظهر المرأة كثيرًا في نقوش الحثّيين النافرة طوال الألف الثاني قبل الميلاد. كانوا يصوّرون الإلٰهات والملكات محجّبات بحجاب نجده أيضًا في نقوشهم للألف الأوّل ق.م. هذا ما نلاحظه من مقارنة نوافر القرن الرابع عشر في بلدة ألاصة هويوك Alaça - Höyük التركيّة بنوافر القرنين العاشر والتاسع في بلدتي مالطية وكركميش. فنقش الملكة أمام الإلٰهة عشتار بملاطية، ونقش «تطواف طقسيّ» بكركميش يصوّران ملابس ووضعيّات وشعارات وخصوصيّات نمطيّة تلائم عقليّة العصر، ويبرّران في الآن نفسه تقليدًا قديمًا. ويعود تاريخ أحدث الابتكارات الفنيّة وأكملها

(١٢) OPPENHEIM B. V., «TELL HALAF, La plus ancienne capitale soubaréenne de Mésopotamie», *SYRIA 13*, 1932, pp. 242-254.

الدمى الطينيّة

إنتشرت صناعة الدمى الطينيّة في سورية وفلسطين. وسبب ذلك سهولة الحصول على الموادّ الأوّليّة اللازمة ورخصها وتوفّرها. وتلبّي الدمى الطينيّة حاجات المجتمع القديم الاجتماعيّة والدينيّة. فهي تستعمل في التقاديم والقرابين والهبات التي توضع مع الموتى في قبورهم.

تمّ العثور على دمى من القرن الثاني عشر حتّى الرابع ق.م. على الشاطئ الفينيقيّ في أخزيف Akhziv وصيدا وصور، ومع أنّها صُنِعَت محلّيًا، نجد فيها الطابع المصريّ. أمّا الشعر فهو مغطّى بحجاب ولا يظهر منه إلاّ أطرافه. وفي إيبلا دمى طينيّة تمثّل الإلٰهة الأمّ يعود تاريخها إلى الألف الثالث، كما عثر في النيرب على دمى من العصرين الفارسيّ واليونانيّ. وبمقارنة هذه التماثيل الصغيرة بتلك المكتشفة في بلدة المشرفة El - Mishrifé، وجدنا أنّها متشابهة في تسريحة الشعر والغطاء عليه. وقد طليت هذه التماثيل أحيانًا باللون الأحمر. ولم يستطع التأثير اليونانيّ أو المصريّ إخفاء أصل الدمى الفينيقيّ، وهو ما نراه في «المرأة الحامل» (شكل رقم ٧)، أو «المرأة ذات المروحة» التي لها شكل مومياء.

يُمثّل كثير من الدمى آلهة كإلٰهة الخصب، بعضها جالس على عرش وبعضها الآخر واقف. ويعلو الرأس «كالاتوس» يغطّيه حجاب ينسدل حتّى الكتفين، ولوّنت ملامح الوجه بالأسود والأبيض.

التأثيرات الخارجيّة

سكنت سورية في أثناء الحقبة التي ندرسها شعوبٌ مختلفة، فأقام فيها الكنعانيّون منذ الألف الثالث ق.م.، وكانت فينيقيا مركز المنطقة التجاريّ. وتدلّ الآثار المكتشفة إلى علاقتها الوثيقة بمصر وبلاد ما بين النهرين. وفي الألف الثاني ولّى التأثير الحثّيّ وحلّ محلّه الأشوريّ. ثمّ ظهر التأثير اليونانيّ واستمرّ حتّى بداية القرن الأوّل من عصرنا. لقد أدّى تالي الحضارات إلى تبادل في أنماط الأزياء، لذلك نجد في التماثيل المكتشفة شمال سورية مثلًا تسريحات شعر أشوريّة وحثّيّة.

الدمى الطينيّة

إنتشرت صناعة الدمى الطينيّة في سورية وفلسطين. وسبب ذلك سهولة الحصول على الموادّ الأوّليّة اللازمة ورخصها وتوفّرها. وتلبّي الدمى الطينيّة حاجات المجتمع القديم الاجتماعيّة والدينيّة. فهي تستعمل في التقاديم والقرابين والهبات التي توضع مع الموتى في قبورهم.

تمّ العثور على دمى من القرن الثاني عشر حتّى الرابع ق.م. على الشاطئ الفينيقيّ في أخزيف Akhziv وصيدا وصور، ومع أنّها صُنِعَت محليًّا، نجد فيها الطابع المصريّ. أمّا الشعر فهو مغطّى بحجاب ولا يظهر منه إلاّ أطرافه. وفي إيبلا دمى طينيّة تمثّل الإلٰهة الأمّ يعود تاريخها إلى الألف الثالث، كما عثر في النيرب على دمى من العصرين الفارسيّ واليونانيّ. وبمقارنة هذه التماثيل الصغيرة بتلك المكتشفة في بلدة المشرفة El - Mishrifé، وجدنا أنّها متشابهة في تسريحة الشعر والغطاء عليه. وقد طليت هذه التماثيل أحيانًا باللون الأحمر. ولم يستطع التأثير اليونانيّ أو المصريّ إخفاء أصل الدمى الفينيقيّ، وهو ما نراه في «المرأة الحامل» (شكل رقم ٧)، أو «المرأة ذات المروحة» التي لها شكل مومياء.

يُمثّل كثير من الدمى آلهة كإلٰهة الخصب، بعضها جالس على عرش وبعضها الآخر واقف. ويعلو الرأس «كالاتوس» يغطّيه حجاب ينسدل حتّى الكتفين، ولوّنت ملامح الوجه بالأسود والأبيض.

التأثيرات الخارجيّة

سكنت سورية في أثناء الحقبة التي ندرسها شعوبٌ مختلفة، فأقام فيها الكنعانيّون منذ الألف الثالث ق.م.، وكانت فينيقيا مركز المنطقة التجاريّ. وتدلّ الآثار المكتشفة إلى علاقتها الوثيقة بمصر وبلاد ما بين النهرين. وفي الألف الثاني ولّى التأثير الحثّيّ وحلّ محلّه الأشوريّ. ثمّ ظهر التأثير اليونانيّ واستمرّ حتّى بداية القرن الأوّل من عصرنا. لقد أدّى تالي الحضارات إلى تبادل في أنماط الأزياء، لذلك نجد في التماثيل المكتشفة شمال سورية مثلًا تسريحات شعر أشوريّة وحثّيّة.

التأثير المصريّ (الشكل ٨)

تغطّي المرأة المصريّة رأسها بشعر مستعار فيه ضفائر، ولا نرى من الشعر الحقيقيّ سوى بعض الخصل المنسدلة على الجبين. ويُزيِّن الشعر المستعار بأزهار اللوتس وحلّى ذهبيّة وملوّنة خصوصًا عند الملكات[١٣]. نجد طريقة تسريح الشعر هذه في آنية إيبلا وأوغاريت والنقوش البارزة على العاج.

التأثير الحثّيّ (الشكل ٩)

جاء الحثّيّون من شمال غرب سورية وامتدّوا نحو الجنوب. وعلى الرغم من تأثّرهم الكبير بالسوريّين[١٤]، حافظوا على الغطاء الكبير الذي يُلفّ الجسم به لدرء البرد القارس. هذا ما يظهر في آثار كركميش وألاصة هويوك وتل حلف، حيث تجلس الآلهة القصيرة القامة والضخمة على عروش وتغطّي شعرها بحجاب أو رداء طويل مزركش أو مرصّع.

تأثير بلاد ما بين النهرين

إلتقت في هذه المنطقة الثقافة البابليّة بالسوريّة والأناضوليّة. هذا ما يظهر في الأختام الأسطوانيّة البابليّة حيث نرى الآلهة السوريّة متوّجة بقبّعة يغطّيها رداء على نحو آلهة الينبوع (ماري). إنّ صرامة القوانين الأشوريّة في شأن حجاب المرأة أدّت إلى ندرة تمثيلها في الفنّ. ومن الأمثلة القليلة جدًّا للنساء الأشوريّات، كزوجة أشور بانيبال وغيرها، نستخلص أنّ المرأة كانت تسرّح شعرها كي تستطيع أن تغطّيه بتاج يثبت عليه حجاب منسدل نحو الأسفل. بذلك يمكنها أن تلفّ الحجاب على وجهها عند الضرورة. وهي طريقة ما تزال شائعة في الشرق.

---

(١٣) HEUZEY Léon & Jacques, *L'Histoire du costume dans l'antiquité classique, l'Orient (Egypte - Mésopotamie - Syrie - Phénicie)*, Ed. Les Belles Lettres, 1935, p. 6

(١٤) SPEELERS Louis, *Le vêtement en Asie antérieure ancienne*, Ed. Jules de Meester & Fils, Bruxelles, 1923, pp. 48-49.

التأثير اليونانيّ (الشكل ١٠)

بعد القرن الرابع ق.م. اختفى التاج من تسريحة الشعر وحلّ مكانه غطاء الرأس اليونانيّ، أي رداء طويل يغطّي الوجه من الطرفين وينسدل ليغطّي الكتفين والجسم. هذا ما تظهره لنا المنحوتات الحجريّة والدمى الطينيّة المكتشفة بخرايب وصيدا.

أسباب التحجّب

بالاعتماد على ما أوردناه سابقًا، يمْكننا حصر دوافع التحجّب في ثلاثة: مناخيّة واجتماعيّة ودينيّة.

الأسباب المناخيّة

لم يطرأ على المناخ في سورية منذ الفترة التي ندرسها إلى أيّامنا إلاّ تغيّرات طفيفة. وهذا يجعلنا نقوم ببعض الاستنتاجات التي تقرّبنا من الواقع البعيد. ففي سورية مناخ معتدل لأنّها تقع على البحر الأبيض المتوسّط مباشرة، وآخر بارد قارس في الجبال، وثالث حارّ وجافّ لوجود الصحراء. لذا تنوّعت الثياب وفقًا للطقس: فمنها الخفيف ومنها الثقيل. وإلى جانب التبدّل المناخيّ، كان الحجاب وسيلة تحمي بها المرأة نضارة بشرتها ونعومتها من تقلّبات الطقس كالحرّ والشمس وأضرارهما، الرمل والغبار، وأخيرًا البرد والصقيع. ويحمي الحجاب في الآن نفسه تسريحة الشعر من التشعّث أو التفكّك. لذلك وُضِع فوق التيجان والقبّعات. فالمناخ إذًا عامل أساسيّ لاستعمال الحجاب تحوّل مع الزمن من الحاجة إلى العادة.

الأسباب الاجتماعيّة

أ - المرأة ملك الرجل

تبيّن لنا الشرائع الأشوريّة في اللوحتين (٤٠ و٤١) أنّ المرأة ملك الرجل سواء أمتزوّجة كانت أم عزباء، وعليها أن تتحجّب أمام الغرباء.

ويميّز الحجاب المرأة الحرّة عن السبيّة ويحظّر على الرجال الاقتراب منها. فإذا أُخِذَت امرأة أو ابنة رجل حرّ في زنى، يميّز القانون بين الرجل العالم بأنّ تلك المرأة ملكُ رجلٍ آخر والجاهل[١٥]. فمَن يعرف وضع المرأة الاجتماعيّ عليه أن يثبت عدم تحجّبها لتبيان براءته، فإذا نجح في ذلك أُطلِق سراحه ووضعت المرأة تحت رحمة زوجها أو أبيها وتصرّفهما. أمّا إذا أثبتت المرأة أنّها كانت محجّبة، حُكم على الرجل بالموت وأُطلِق سراحها.

أمّا عن الحجاب داخل البيت، فالأستاذ دي ڤو De Vaux يفترض أنّ السطرين (٥٣ و٥٤) الناقصين في اللوحة (٤٠آ) يتحدّثان على الأغلب عن الغطاء داخل المنزل. فالحجاب مفروض على زوجة الرجل الحرّ وابنته حتّى في الدار أمام الغرباء. لأنّه من الطبيعيّ أن تنتقل عادة التحجّب خارج البيت إلى داخله لحماية المرأة، وفي الآن نفسه، منع الرجل الغريب من اشتهاء نساء ليست في ملكيّته. وتتغطّى الأسيرة في الشارع عندما ترافق سيّدتها فقط، وتبقى داخل البيت بدون حجابٍ أمام الأصدقاء لأنّها ليست زوجة الرجل الحرّ بل خليلته أو أمته. فإذا أراد أن يجعلها زوجته يحجّبها أمام شهود عيان. فتغطية الرأس إذًا تَحوُّل أساسيّ من حالة الأسر إلى الحرّيّة.

يمكن لخادمات المعبد «قديستو» أن يَكُنّ متزوّجات أو عازبات، والفارق في وضعهنّ الاجتماعيّ عن سواهن هو انتقالهنّ من ملكيّة الرجل إلى ملكيّة المعبد. فالعازبة منهنّ لا تتغطّى في الخارج. لذلك نفترض أنّ هناك علامة خاصّة تميّزها على أنّها خادمة المعبد وتحميها من الرجال. وحين تتزوّج، تنتقل ملكيّتها من المعبد إلى الرجل، فتتحجّب كأيّ زوجة رجلٍ حرّ. أمّا العاهرة، فلا تتحجّب لأنّها ليست ملكًا لأيّ رجل، وإن تحجّبت تنال عقابًا شديدًا.

---

(١٥) JASTROW Morris, «Veiling in Ancient Assyria», *Revue Archéologique V*, série 14, 1921, pp. 216.

ب - الطبقة الاجتماعيّة

يبيّن القانون الأشوريّ أنّ المرأة السافرة تنتمي إلى طبقة اجتماعيّة دنيا. ومع أنّ أسيرة الحرب لا تتغطّى في الخارج، إلاّ حين ترافق سيّدتها، نفترض أنّها ترتدي ما يُشير إلى أنّها خادمة، وينزل بها العقاب المعتاد إن خالفت القانون. وهنا يُطرح السؤال: ما الذي يدفع الأسيرة إلى المغامرة والتحجّب أُسوة بالمرأة الحرّة؟ أتراه الخوف من نظرات الرجال واشتهائهم إيّاها أم هناك سبب آخر؟ من المحتمل أن يكون تحجّبها هو سعيها إلى الارتقاء في الطبقة الاجتماعيّة. إذ إنّ غاية الحجاب هي التمييز بين طبقات المجتمع، وهو عامل له دوره أيضًا في شريعة حمورابي وكذلك في القانون الأشوريّ، إذ تختلف عقوبات المخالفة نفسها، فتزيد شدّة أو تخفّ وفقًا لطبقة الفرد الاجتماعيّة.

جـ - حجاب العروس (الشكل ١١)

إنّ الزواج في العصور القديمة هو عمليّة تمليك. وكلمة زواج في اللغة البابليّة هي (ملك). لذلك ارتبطت تغطية العروس بالتمليك. فالرجل يملك المرأة كما يملك شيئًا نفيسًا. ومن باب الحرص على هذا الشيء الثمين يبعده عن عيون الآخرين ورغباتهم. الحجاب إذًا هو علامة تملّك الرجل امرأته وسيطرته عليها. وتطوّرت هذه العادة وصارت أمرًا مفروضًا على المرأة خارج المنزل وداخله. **وهو أمر طبيعيّ في مجتمع بدائيّ لا كرامة للمرأة فيه، إذ إنّها ملك الرجل**[١٦]. يقول الأستاذ ريناخ Reinach إنّ غطاء العروس لم يكن بدافع «الخوف من اللقاء بالآلهة» ولا «الارتياب من الشياطين» بل جزءًا من الطقوس. فاحتفالات الزواج هي بداية حياة المرأة مع الرجل. أمّا الأستاذ جاسترو Jastraw فيعتبر هذه النظريّة مصطنعة لأنّ الحضارات المتالية في الشرق القديم لم تربط الزواج بالعبادة Culte[١٧]. ويضيف أنّ الزواج هو واحد من الاحتياطات التي يتّخذها

---

(١٦) JASTROW Morris, «Veiling in Ancient Assyria», *Revue Archéologique V,* série 14, 1921, pp. 216.

(١٧) Reinach C., *Cultes, Mythes et Religions,* I, 1908, p. 302.

العروسان لمواجهة الأخطار المستقبليّة المرتبطة بأوّل لقاء جسديّ بينهما. لهذا نرى رفقة تتحجّب أمام إسحق خطيبها حتّى يوم الزفاف (سفر التكوين ٢٤ : ٦٥).

الأسباب الدينيّة

نلاحظ في الآثار الحثّيّة، في النقش البارز الذي يصوّر التطواف الطقسيّ، أنّ المرأة تغطّي رأسها دائمًا بحجاب سواء أملكة كانت أم إلٰهة. وفي كركميش يؤكّد منقوش حاملات القرابين ذلك. لكنّا لا نستطيع أن نجزم أنّ الدين هو واحد من أسباب التحجّب. فدور غطاء الرأس على الأغلب هو تجنّب اللقاء المباشر بالآلهة، والاحتماء من عيون الشيطان وأذاه. هذا ما يفسّر «حجاب الحزن» عند قدماء اليونان، حيث كان يتحجّب كلّ من الرجال والنساء لاتّقاء شرّ الشياطين المحيطة بالموت. فالخوف من الخطر هو الدافع الأوّل عندهم للتحجّب، أمّا الدافع الثاني فهو تحذير الآخرين بوجود الموت، وذلك لإبعادهم كيلا يتعرّضوا إلى شرّ الشيطان.

ربّما كان الخوف من مواجهة الآلهة واتّقاء شرّ الشيطان هما سببا التحجّب، لكنّهما فقدا مع الزمن دافعيهما الأساسيّين. ولأنّ لا شواهدَ مباشرة لدينا عن الأسباب الدينيّة للتحجّب في سورية، نستطيع القول إنّ جميع ما ذكرناه سابقًا له دور فعّال - كما هو حال البلدان المجاورة - في فرض الحجاب على المرأة، إذ إنّها تعيش في ظروف مشابهة، وفي حضارات تتأثّر بجوارها.

خاتمة

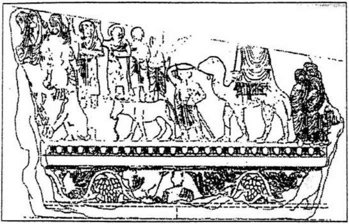
إنّ دراستنا هذهْ تضعنا أمام عدّة فرضيّات لشرح أسباب الحجاب في سورية. لكن عدم وجود الإثباتات القاطعة لهذه الفرضيّات يجعلنا نستنتج أنّ الحجاب كان عادة قديمة فرضها المناخ من دون أن تكون واجبًا. وجاء الأشوريّون فأعطوها فحوى جديدًا ومغزى، ودعموها بعوامل اجتماعيّة جعلت من العادة شرطًا وقانونًا كما يلي: الزوجة ملك الزوج والعذراء

ملك والدها. ولكي تتميَّز عن سواها من النساء - الخادمات والسبايا - ولكي يُحجَب جمالها عن عيون الناس، فُرِضَ الحجاب عليها. فالحجاب إذًا علامة الملكيَّة ووسيلة أمان في آن واحد. وإذا حاولت خادمة أو أسيرة أن ترتقي اجتماعيًّا وتتحجَّب عن غير استحقاق، تُضرب خمسين ضربة وتُقطع أذناها ويُغطّى رأسها بالأسفلت. أمّا خادمات المعبد فلهنّ علامة خاصّة تميّزهنّ وتحميهنّ على الرغم من عدم تحجّبهنّ.

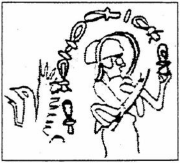
إنّ صرامة الأشوريّين تجعلنا نأخذ ما جاء في اللوحتين (٤٠ و٤١ آ) على محمل الجدّ، وألّا نعتبره نصوص تهديد وحسب خصوصًا وأنّها تحوي العقاب والثواب، وتسمح للرجل باستغلال السبيّة والجارية وتُحرِّم الحرّة عليه. وبعد قرون عديدة، فقد الحجاب معناه الأساسيّ وصار صرعة أزياء خاصّة بطبقات المجتمع الراقية التي كانت تتأثّر بكلّ تجديد يأتي من البلاد الأخرى أكثر من تأثّر الطبقات المتوسّطة والدنيا به. وحين تنتقل عادة من بلد إلى آخر تفقد غايتها وتصير أمرًا متّفقًا عليه لتمييز الطبقات. وهكذا، صار الغطاء في سورية علامة تمييز اجتماعيّة، ولم يشر إلى أنّ المرأة ملك الرجل. ونتيجة لذلك، وضعت المرأة الوجيهة الحجاب لتحمي بشرتها الناعمة التي تغزّل بها الشعراء والكتّاب من العوامل المناخيَّة المتعدّدة. فالحجاب يشهد على مقامها الرفيع، أمّا الأسيرة والجارية، فهما تعملان برأس مكشوف.

وانتشرت عادة غطاء الرأس في آسيا الصغرى حتّى اليونان القديم في الألف الأوّل ق.م. فالزيّ النسائيّ اليونانيّ فيه حجاب يُبدَّل أحيانًا بالـ Péplos أو الذيل أو الرداء الذي يلتفّ به الرجال والنساء على السواء، فيُرفَع طرفه فوق الرأس ليغطّي تسريحة الشعر.

في النهاية، لا يسعنا القول إلاّ إنّ تفسير ظاهرة التحجّب يحتاج إلى بحث واستقصاء. ولعلّ التنقيبات الأثريّة تلقي يومًا أضواء جديدة تنير جميع التساؤلات التي طرحناها في هذا المضمار، وتجعلنا ندرك بوجه أفضل صلة التحجّب بإيمان المجتمعات الوثنيّة وعاداتها.



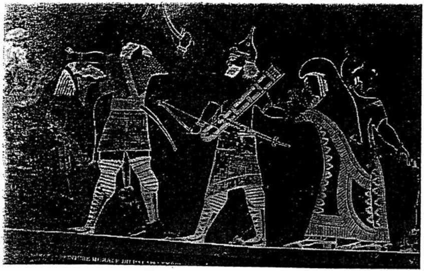
الشكل ١: نقش تدمريّ قليل البروز في هيكل بال التدمريّ. نجد في طرفي النقش العلويّين مجموعتي نساء محجّبات.



الشكل ٢: ختم أسطوانيّ من أنطاكية (الألف الثاني ق.م.). يلاحظ التأثير المصريّ من مفاتيح الحياة، وحجاب أمام الوجه.



الشكل ٣: إناء من إيبلا (متحف حلب) ١٦٥٠/ ١٦٠٠ ق.م.



الشكل ٤ : إعدام العدوّ أمام نسائه. رسم جداريّ في قصر تل أحمر. القرن الثامن ق.م.



الشكل ٥: وليمة عائليّة، القرن الثامن ق.م. نقش بارز من مرعش (متحف إسطنبول).



الشكل ٧: إمرأة حامل. فنّ فينيقيّ (متحف اللوفر).



الشكل ٦: إمرأة فينيقيّة، القرن الثالث ق.م.. نقش بارز في أمّ العواميد.



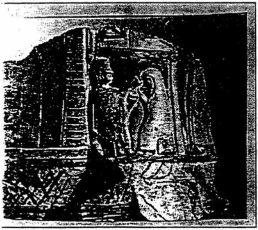
الشكل ٨: دمية ذات تأثير مصريّ من القرن الخامس ق.م. (متحف قرطاجة).



الشكل ٩: تمثال كبير لإلٰهة واقفة، تلّ حلف، القرنين الثاني عشر والعاشر ق.م.

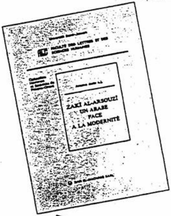


الشكل ١٠: دمية ذات تأثّر يونانيّ، القرن اا ق.م. (متحف قرطاجة).



الشكل ١١: زفاف صوفيّ. جزء من إناء ذي نقش بارز، ٠ ق.م. (متحف أنقرة).

صدر عن دار المشرق













أسطورة التضخُّم السكّانيّ

الأب هنري بولاد اليسوعيّ*

إنّ الكلام في التضخُّم السكّانيّ على أنّه «أسطورة»، في حين يقوم العالم ويقعد ويُستنفر في وجه المدّ السكّانيّ، هو ضرب من التحدّي. ومع ذلك، فإنّ الذي يستخدم هذه العبارة ليس إنسانًا عاديًّا لا إلمام له بالموضوع، بل هو الأستاذ هرفيه لو برا (Hervé Le Bras)، مدير مختبر الديمغرافيّة التاريخيّة التابع لمعهد الدروس العليا في العلوم الاجتماعيّة بباريس. فإنّ هذا الاختصاصيّ المشهور يرى أنّه «يجب التخلّص من الأوهام الديمغرافيّة»، ويلاحظ أنّ النموّ السكّانيّ لم يُظهر أيّة عقبة إضافيّة تحول دون النوعيّة الحياتيّة.

القسم الأوّل:
خطر الانفجار الديمغرافيّ من الداخل وتناقص المواليد

وجهات النظر المُقلقة

في نهاية القرن الثامن عشر، وضع رجل الاقتصاد الإنكليزيّ توماس مَلْتُس (Thomas Malthus) كتابًا مشهورًا بعنوان **مقالة في المبدأ السكّانيّ**

(*) باحث في الشؤون الفكريّة والروحيّة، مدير عامّ مؤسّسة «كاريتاس» في مصر والشرق الأوسط والبلاد العربيّة. ومقاله هذا محاضرة أُلقيت بالفرنسيّة في أثناء المؤتمر العالميّ حول السكّان والتنمية الذي عُقد في القاهرة بين ٥ و١٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤.

(١٧٩٨)، استخلص منه القانون القائل بأنّ عدد السكّان يميل إلى التضاعف في كلّ جيل، في حين أنّ أسباب العيش لا تزداد إلاّ بحسب متوالية حسابيّة (progression arithmétique). فمن وجهة النظر هذه، يُكتب للعالَم البؤس والمجاعة في المدى القريب جدًّا.

تكرَّرت دَقّة جرس الإنذار هذه قبل نحو ثلاثين سنة على يد «نادي رومة» (Club de Rome)، الذي أنشأه رجل الصناعة الكبير أوريليو پتشاي (Aurelio Peccei) والذي يضمّ فريقًا لامعًا من الباحثين الدوليّين، بإدارة رجل الاقتصاد الأميركيّ دنيس ميدُوز (Denis Meadows)، المنتمي إلى «معهد ماساشوست التِقْنيّ» (Massachusetts Institute of Technology). ففي تقرير هؤلاء العلماء، المعروف باسم «تقرير ميدوز» (Rapport Meadows) وبعنوان وضع حدود للنموّ *(The limits to growth)*، أرادوا أن يدقّوا ناقوس الخطر في وجه نموّ ديمغرافيّ واقتصاديّ مفروض عليه أنّه يقودنا إلى الكارثة.

ومن أشهر أنصار ذلك الموقف المُقلق الأستاذ پُول إيرليتش (Paul Ehrlich) من جامعة ستَنْفورد (Stanford) الأميركيّة. إليك بعض «نبوءاته» في كتابه المعَنْوَن **القنبلة السكّانيّة** *(Population bomb)* ١٩٦٨: «في السبعينات، سيختبر العالم مجاعات رهيبة، حتّى إنّ المئات من ملايين الأشخاص سيموتون جوعًا، بالرغم من البرامج المكثّفة التي توضع حاليًّا» (المقدّمة).

«كلّ سنة، في البلدان النامية، ينقص الإنتاج الغذائيّ بالنسبة إلى نموّ السكّان الأُسّيّ (exponentiel)، وفي كلّ مساء سيذهب سكّان تلك البلدان إلى النوم فارغي البطون أكثر منهم في الأمس» (ص ١٧).

«لا أقلّ من ثلاثة ملايين ونصف مليون كائن بشريّ، أغلبيّتهم من الأولاد، سيموتون جوعًا في هذه السنة. ولكنّ هذا يُعدّ قليلًا جدًّا بالنسبة إلى عدد الذين سيختبرون المجاعة خلال السنوات العشر المقبلة» (ص ١٧).

«إنّ العالم، ولاسيّما العالم الثالث، لن يبقى له قريبًا ما يسدّ به رمقه» (ص ٣٦).

وهناك شعار من الشعارات التي كثيرًا ما ردّدتها ونشرتها وكرّرتها الصحافة ووسائل الإعلام وعلماء الاجتماع ورجال الاقتصاد وهيئات المساعدة للعالم الثالث، حتّى إنّنا اعتبرناه في آخر الأمر من المسلّمات، وهو الشعار التالي: «إنّ البلدان الغنيّة يزداد غناها شيئًا فشيئًا والبلدان الفقيرة يزداد فقرها يومًا بعد يوم».

والحال أنّ هذا القول خاطئ، خاطئ على الإطلاق، وأنّ تلك التكهّنات المُقلقة عارية من أيّ أساس علميّ. لقد حان وقت وضع حدّ لهذا الإعلام الخاطئ النظاميّ، والردّ عليه انطلاقًا من أرقام ومعطيات موضوعيّة.

يسير النموّ بسرعة تفوق سرعة الديمغرافية

إذا صحّ أنّ عدد سكّان كرتنا الأرضيّة انتقل، مدّة قرنين، من المليار إلى خمسة مليارات، أي أنّه ضُرب بخمسة، فيجب التوضيح أنّ موارد الأرض، في المدّة نفسها، ضُربت بخمسين. وبكلمات أخرى، وخلافًا لأقوال مَلتُس وتكهّناته، كان النموّ الماديّ عشر مرّات أسرع من النموّ الديمغرافيّ.

من كثرة التشديد من جانب واحد على الأرقام المختصّة بالديمغرافيّة، من دون موازاتها بالأرقام المتعلّقة بالنموّ، نشوّه وجه الحقيقة ونقع في إعلام خاطئ يُقارب الكذب والرياء وقلّة النزاهة.

إذا صحّ أنّ البلدان الغنيّة يزداد غناها شيئًا فشيئًا، فمن الخطأ أن يُقال بأنّ البلدان الفقيرة يزداد فقرها يومًا بعد يوم. إنّ البلدان الفقيرة، على عكس ما قيل، يقلّ فقرها يومًا بعد يوم، فالعالم الثالث يغتني إجمالًا، بالرغم من وجود نمّو ديمغرافيّ مستعجل. إليك بعض الأمثلة:

- قبل خمسين سنة، كانت مصر، التي تضمّ خمسة عشر مليون نسمة، تعيش في حالة تخلّف اقتصاديّ دائم. فحين كنت ولدًا في

الإسكندريّة، كانت الألوف من المتسوّلين يطوفون الشوارع، لابسي الأسمال وحافي الأقدام وفارغي البطون وممدودي الأيدي. أمّا اليوم، فلم نعد نرى شيئًا من ذلك، مع أنّنا انتقلنا من خمسة عشر مليونًا إلى ستّين مليونًا.

- وفي أسواق سنة ١٩٤٦، كنتَ ترى مئات الأولاد يعيشون عراة تمامًا بالقرب من السدّ القديم. وأذكر أنّي رأيت صورة، أخذها هناك في ذلك الزمن صديق لي، وكان لها وقع بالغ فيَّ.

- وأقمتُ عدّة مرّات في المينا بصعيد مصر، ما بين ١٩٥٧ و١٩٥٩، وأذكر أنّ السكّان كانوا بؤساء جائعين. وكان تلاميذ مدرستنا اليسوعيّة يأتون إليها في الصباح حفاةً لابسي الجلاّبيّة وفارغي الخدود والبطن، في حالة يُرثى لها. أمّا اليوم، فأكثر تلاميذ هذه المدرسة يصلون إليها لابسي لباسًا حسنًا وممتلئي الخدود. وفي نهاية فترات الاستراحة، نجمع قففًا مليئة بـ«الصندويشات» التي تركها الأولاد في زوايا الملعب.

- ويجوز لنا أن نلاحظ الأمر نفسه في مجمل قرى صعيد مصر، حيث كانت البلهارزية والتراخوما وعشرات الأمراض الأخرى تفتك بالناس الذين كانوا يعيشون أتعس العيش، وكانت وجوه الأولاد يملأها الذباب. وكان الناس يغتسلون في القناة ويشربون من مائها. وما إن تغرب الشمس حتّى يخيِّم الظلام الكثيف على القرية.

أمّا اليوم، فقد دخل الماء والكهرباء كلّ مكان ودخلت التلفزة أحقر البيوت في صعيد مصر. فالمدارس والوحدات الصحّيّة والطرق والمواصلات غيَّرت تمامًا أوضاع السكّان، فلم يعودوا يمشون حفاة، بل أخذوا يلبسون بشيء من الأناقة.

- ومع أنّ عدد المصريّين ازداد يومًا بعد يوم وأنّه ضُرب بأربعة في خمسين سنة، نلاحظ أنّ لباسهم وطعامهم والعناية بأنفسهم لا تزال تتحسّن. فكيف نفسِّر هذه الظاهرة؟ أوليست تناقض تمامًا أقوال الاختصاصيّين في الديمغرافية؟

- لنبحث في حالة الهند التي كانت، قبل خمسين سنة، تمرّ كلّ سنة بمجاعات رهيبة تترك الملايين من الضحايا. وأذكر حتّى اليوم تلك الصور المؤثّرة التي كانت تنشرها جرائد ذلك الزمن. والحال أنّ الهند الحاليّة، بفضل انطلاقة اقتصاديّة مثاليّة، أوقفت نهائيًّا ظاهرة المجاعة الدائمة، مع أنّ عدد سكّانها انتقل من مئتين إلى تسعمئة مليون ساكن.

- وهذا أيضًا شأن الصين التي قفزت قفزة اقتصاديّة مماثلة وأصبحت في أيّامنا على رأس أكثر الأمم ديناميّةً، بنسبة في النموّ تزيد على ١٢٪ في السنة، مع أنّ عدد سكّانها ضُرب بأربعة في خمسين سنة، منتقلًا من ثلاثمئة مليون إلى مليار ومئتي مليون ساكن. إنّ هذا المثل وحده يُعيد تمامًا إلى بساط البحث أقوال الديمغرافيّين «العلميّة» المزعومة.

أريد أن أويِّد تلك الأمثلة بالاستشهاد بموقف أحد الديمغرافيّين، وهو جان كلود شينيه (Jean - Claude Chesnais)، في أحد مؤلّفاته الأخيرة «انتقام العالم الثالث». ألا يكون النموّ السريع الذي عرفه سكّان البلدان النامية - في زعم العديد من الناس وعلى رأسهم المَلْثُسِيّون الجدد - عقبة كأداء تحول دون التنمية؟ في نظر جان كلود شينيه: كلاّ على الإطلاق. فقد كتب:

«إنّ هذه الطاقة البشريّة الفتيّة والكبيرة المشدودة إلى المستقبل هي بالأحرى مساعدة. إذ إنّ التطوّر الديمغرافيّ لا ينفصل عن سائر وجوه التقدّم الأساسيّة التي تؤلّف التنمية، وهو يُبرز الوجوه الإيجابيّة ويندّد بالرمزيّة التي تنذر بالكوارث - مفاهيم «الانفجار» الديمغرافيّ و«حلقة الفقر المفرغة» و«الفخّ» المَلْثُسيّ، التي هي أكثر تعلّقًا «بالأساطير الحربيّة منها بالمفردات العلميّة». ويقول إنّ الازدياد الديمغرافيّ يلاحَظ عادة، بوجه سلبيّ، كتهديد يعرّض الموارد والبيئة ومستوى الحياة للخطر. لكنّ الواقع هو أقلّ تبسُّطًا، إذ إنّ وضع أحد البلدان الديمغرافيّ يُطلعنا على مستوى نموّه، لكنّه، في الوقت نفسه، من شأنه أن يؤثّر في هذا المستوى».

ويُستشهَد ببعض الأمثلة لتأييد تلك الأقوال. على كلّ حال، نجد في

كلّ الأمكنة انخفاضًا سريعًا بقدر كبير أو صغير في الخصب، وازديادًا في رجاء الحياة.

ويحسن بنا أوّلًا أن نتخلّص من العبارات المبتذلة التي نجدها في الأدب الذي يتكلّم على العالم الثالث، والتي يفنّدها جان كلود شينيه في أربعة أقوال:

أ - إنّ البلدان الفقيرة ليست مخنوقة باللولب الجهنّميّ الذي يتّسم به الإنقار الجماعيّ.

ب - ليس النموّ الديمغرافيّ عقبة كأداء تحول دون الانطلاقة الاقتصاديّة.

ج - لم تكن الجملة المعترضة الاستعماريّة حقبة حالكة من الظلم والتخلّف، كما أنّ فترة الاستعمار السابقة لم تتّسم بالحلاوة التي تُنسب إليها.

د - إنّ الفارق النسبيّ في الدخل بين البلدان «الراقية» وبلدان العالم الثالث لا يزداد حتمًا.

غنى الشعب هو في بنيه

هناك طريقتان في النظر إلى النموّ الديمغرافيّ: إمّا إنّه ثقل وإكراه، وإمّا حسن حظّ وورقة رابحة. أمّا أنا فأعتقد أنّ غنى الشعب هو في بنيه وأنّ رأسماله هو في طاقته البشريّة. ويمكن أن أختصر فكرتي في هذه الجملة المقتضبة التي قالها جان بُودان (Jean Bodin) (١٥٧٦): «ما من غنى إلاّ بالبشر».

في الواقع، ليس الانفجار الديمغرافيّ هو الخطر الحقيقيّ، بل الانفجار الديمغرافيّ من الداخل، أي تناقص المواليد. أوضح فكرتي مستشهدًا بنصّ من بيار شُونو (Pierre Chaunu)، وهو عضو من أعضاء المؤسّسة المجمعيّة، وأستاذ في التاريخ، ودكتور في الآداب، ومدرّس التاريخ في «السربون»:

«في مجمل العالم المصنَّع - أوروبّا وأميركا الشماليّة والاتّحاد السوڤياتيّ واليابان وأستراليا وزيلندا الجديدة والأرجنتين - أي ٤٠٪ من الأراضي المغمورة، انتقل الخصب ما بين ١٩٦٤ و١٩٧٩، من ٣,٢ إلى ١,٨، أي أنّه انخفض إلى النصف تقريبًا في غضون ١٥ سنة، في ٤٠٪ من مساحة العالم.

«منذ ظهور الحياة على الأرض قبل ثلاثة مليارات ونصف مليار سنة لم يُر مثل هذا، ومع ذلك فإنّه ظاهرة سكتت عنها وسائل الإعلام تمامًا وطمستها.

«وما هو أخطر من ذلك أنّ هذه الظاهرة تمتدّ، منذ ١٩٧٤، إلى نُخَب العالم الثالث».

إلى نصّ شونو هذا، أريد أن أضيف تفكيرًا لجان ماري بورسان (Jean - Marie Poursin)، ورد في مقاله «رهانات مؤتمر القاهرة»، الذي صدر في جريدة **لوموند** *(Le Monde)* في ٣١/٨/١٩٩٤:

«إنّ القنبلة الديمغرافيّة تمّ، منذ الآن، نزع شعيلتها في أميركا اللاتينيّة التي لحقت بأكثر البلدان تقدُّمًا، وأصبح الخطر الذي يرتسم عندها، كما هو في تلك البلدان، خطر شيخوخة مستعجلة. وعلى مدى أطول، يرتسم أيضًا تهديد بعدم تجدّد السكّان وتلاشيهم التدريجيّ، في اتّجاه معاكس لأكبر اهتمامات هذا المؤتمر وجميع المؤتمرات السكّانيّة الماضية. ويمكن ألاّ يبقى هذا الاستباق استباقًا ابتداءً من المؤتمر المقبل في ٢٠٠٤، وأن نرى أنّ الانعطاف الرهيب في انخفاض الخصب الذي يتمّ حاليًّا في أميركا اللاتينيّة وآسية، وغدًا في أفريقيا، قد حمل الديمغرافيّين والسياسيّين على توجيه أبحاثهم وأعمالهم في جهة معاكسة للجهة التي اتّخذتها منذ خمسين سنة.

إنّ تناقص المواليد يزيد البطالة خطورةً

كلّ نقص في السكّان يُلغي الوظائف.

من الشائع أن نقول إنّ التضخُّم السكّانيّ مسؤول عن البطالة وعن المشاكل الاقتصاديّة المرتبطة بها. والحال أنّ الوقائع تدلّ، بالعكس، على أنّ الأعمال الكبرى الناضجة نجدها في البلدان التي يزداد عدد سكّانها والتي تعتقد أنّ البشر هم غنى وأنّهم يوجِدون وظائف كلّما ازداد عددهم. فألمانيا الغربيّة التي استقبلت ١٤ مليونًا من اللاجئين ما بين ١٩٤٥ و١٩٨٠ عرَفت ازدهارًا يُضرب به المثل.

سُئل عن هذا الأمر جيرار فرنسوا دُومُون (Gérard - François Dumont)، وهو ديمغرافيّ وأستاذ في «السربون»، فأكّد أنّ تناقص المواليد هو الذي، خلافًا لما يُنتظر، يزيد البطالة خطورة. إليك ما قاله:

«إنّ أزمة الأسرة لها أوّلًا تأثير في الصعيد الاقتصاديّ، لأنّ الولد هو عنصر سكّانيّ ناشط، إذ إنّ ميلاده وطفولته ترافقهما جميع أنواع المشتريات، من غذاء وثياب ولُعَب... وهذا ما يصحّ أيضًا في الجماعات. ففي البلديّات الريفيّة التي يقلّ عدد سكّانها، يشرح لنا رؤساء البلديّات كيف أنّهم لم يعودوا يوظّفون المال في الملاعب مثلًا، لأنّه لن يكون هناك عدد كافٍ من الشبّان ينصرفون إلى اللعب. ونرى المدارس تغلق أبوابها لقلّة الطلاّب. فخلافًا لما يعتقد الكثيرون، ليس الأولاد هم الذين يسبّبون البطالة، بل تناقص المواليد. فما من نموّ اقتصاديّ من دون ديناميّة ديمغرافيّة».

إزدياد عدد المواليد يقلّل من الأعباء التي تثقل كواهل الأشخاص العاملين

لكلّ أمّة، سواء أكبيرة كانت أم صغيرة، أعباء ثابتة. فعليها أن تبني الطرق والمرافئ والمطارات، عليها أن تنشئ المختبرات ومراكز البحث وشبكات الهاتف إلخ. والحال أنّ هذه «النفقات العامّة» التي لا يستغني عنها أيّ مجتمع، بالإضافة إلى جميع الأعباء الاجتماعيّة التي يستفيد منها المسنّون، يتحمّلها الأشخاص العاملون.

ويضيف السيد دومون: «ومن جهة أخرى، فإنّ تقدّم السكّان في

السنّ يولّد عقليّة لا تشجّع روح الإقدام على العمل والابتكار والتجديد. ويُخشى أن يؤدّي هذا التقدّم في السنّ، في أجل محدّد، إلى تفجير نظام التقاعد، لأنّه سيكون هناك نقصان متزايد في عدد الأشخاص العاملين وارتفاع متزايد في عدد المتقاعدين. ولكي لا تزداد مبالغ الاشتراكات، فهل يتوجّب تأجيل التقاعد أربع أو خمس سنوات؟ وهل يمرّ بلدنا ذات يوم بنقص في اليد العاملة يُلزمه الاستعانة بالغرباء؟»

إلى هذه الحجج أضيف استشهادَين لشخصيّتين مختلفتَين كلّ الاختلاف، هما ريمون آرون (Raymond Aron) وميشال روكار (Michel Rocard). يختم الأوّل كتابه المِحكّ بهذه الجملة الرهيبة: «إنّ الأوروبّيين يتحرون عن طريق تناقص المواليد».

ويختم الثاني «مؤتمر العائلات» في ٢٠/١/١٩٨٩، وكان إذذاك رئيس وزراء، بهذا التصريح: «إنّ أكثرية دول أوروبّا الغربيّة تنتحر بالديمغرافيّة، من دون أن تشعر بذلك».

التنمية هي أفضل المستحضرات المانعة الحَبَل

لا يحارَب التضخُّم السكّانيّ بكثرة الدعاية والحبوب والحلزونات، بل يحارَب بالتنمية الاقتصاديّة والثقافيّة في آن واحد. فأفضل علاج للتضخّم السكّانيّ هو التنمية نفسها. فهناك برهان على أنّ عدد الأولاد عند أحد الشعوب ينخفض تلقائيًّا بقدر ما يرتفع مستواه الثقافيّ والاقتصاديّ. وإليك ما يؤكّده سامي ناير، العالِم الاجتماعيّ الجزائريّ:

«منذ مطلع القرن العشرين، تعرف الأمم المصنَّعة انخفاضًا ديمغرافيًّا مرتبطًا بنموّها الاقتصاديّ. إنّ هذه الجهازيّة التنظيميّة تلقائيّة... فالازدهار هو ضمان رئيسيّ يراقب تناقص المواليد... ومفتاح المشكلة هو التنمية».

إنّ المؤتمر حول المشكلة الديمغرافيّة في مصر، الذي نظّمته شركة الطبّ والحقوق المصريّة، في معهد الدراسات والأبحاث العليا، التابع

لجامعة الإسكندريّة، في كانون الثاني (يناير) ١٩٨٢، يؤيّد كلّ ما قلناه، مؤكّدًا أنّ الازدياد الديمغرافيّ ليس هو «مشكلة»، بل مجرّد «ظاهرة» تستحقّ موقفًا علميًّا جديدًا، لكي يكون هذا الازدياد عاملًا إيجابيًّا في التنمية الاقتصاديّة.

«إنّ المؤتمر قد لاحظ أنّ التدهور الاقتصاديّ لا يمكن عزوه إلى الازدياد الديمغرافيّ وحده، بل بالأحرى إلى فشل السلطات في تحقيق التنمية وإلى عجزها في توزيع الموارد القوميّة كما يجب، واستخدام الموارد البشريّة إلى أقصى حدّ، وإصلاح طرق الاستهلاك وزيادة الإنتاج. وبناء على ذلك، لا يمكن أن يُنظر إلى السياسة الديمغرافيّة خارج إستراتيجيّة إنمائيّة حقيقيّة...»[(١)].

إنّ التقدّم يؤدّي تلقائيًّا إلى إبطاء الديمغرافيّة، كما أنّ التخلّف الاقتصاديّ يشجّع الخصب. أولا يقول المثل الشعبيّ: «مائدة الفقير متواضعة، لكنّ سريره خصيب»؟ يرى جُوزُوِي دي كسترو (Josué de Castro)، وهو رئيس منظّمة التغذية العالميّة الأسبق، أنّ الزخم الديمغرافيّ سيُبطئ بقدر ما يزول الجوع، لأنّ الجوع يُسبّب التضخّم السكّانيّ.

وفي نظر جـ. دي كسترو، تُفسَّر هذه الظاهرة بأسباب نفسانيّة: «إنّ النقص في البروتين الذي تمتاز به التغذية في بلدان الجوع، يسبّب تقصيرًا في وظائف الكبد، ولاسيّما انخفاضًا أو فقدانًا في قدرتها على تدمير الهرمون المُنضج البويضة، وبالتالي، ازديادًا ملموسًا في الخصب». وتُضاف إلى هذه العوامل الفيزيولوجيّة عوامل اجتماعيّة تكمن في حاجة الفلاّحين إلى عدد كبير من الأولاد لزراعة أرض تتطلّب يدًا عاملة وافرة»[(٢)].

ومن جهة أخرى، يؤدّي التقدّم الاقتصاديّ إلى تنمية مراكز المدن.

---

(١) T. MÉGALLI, *Le Progrès Egyptien*, 4/1/1992.

(٢) راجع: Jean FOURASTIÉ et Claude VIMONT, *Histoire de demain*, PUF: 1964, p. 38.

والحال أنّ هناك ظاهرة معروفة وهي أنّ نسبة المواليد أضعف في المدن منها في الأرياف. فالهجرة إلى المدن يجب أن تُترجم بانخفاض في نسبة المواليد.

صرَّح الديمغرافيّ الهنديّ شندراسخار (Chandrasekhar) في هذا الشأن: «للتصنيع أهمّيّة كبرى لحلّ مشكلة الهند الديمغرافيّة، وذلك لسببين هما: أنّه أوّلًا ينقل الاقتصاديّ الحاليّ من القلّة إلى البحبوحة، وأنّه ثانيًا، وهذا أمر أهمّ بكثير في نظر الهند، يولّد طرقًا حياتيّة جديدة من الطراز المدنيّ، تؤدّي إلى التحديد الاختياريّ لعدد المواليد. هكذا جرت الأمور في المملكة المتّحدة والولايات المتّحدة، في الغرب عامّة وفي اليابان. وليس هناك من داعٍ إلى ألاّ يرافق التصنيعَ في الهند، كما جرى في سائر البلدان، انخفاضٌ في الخصب»(٣).

عدم التأثّر بالمتنبّئين بالشرّ

أشار المحلّل الأميركيّ في صحيفة إنترنيشنال هيرالد تريبيون (International Herald Tribune)، يوناتان پاور (Jonathan Power)، في مقاله الصادر في ٢٧/ ٤/ ١٩٨٧، إلى أنّ موقفنا «المُقلق»، حيال المشكلة الديمغرافيّة، الذي شجّعه روبيرت مك نامارا (Robert Mc Namara) يوم كان رئيس البنك العالميّ، ليس له، إلى حدّ كبير، من مبرِّرات. فعلينا أن نكون متفائلين أكثر بكثير من المتنبّئين بالشرّ. قال:

«نحو ٩٨٪ من سكّان العالم نجوا من شبح المجاعة، وهناك العديد من بلدان العالم الثالث الذين كانوا يعيشون في حالة جمود دائم، أصبحوا اليوم على عتبة الازدهار. ففي ١٩٥٠، كان مستوى التغذية والاقتصاد في كوريا الجنوبيّة مستوى بنغلادش الحاليّة تقريبًا. والحال أنّ الكوريّين الجنوبيّين أحسنوا السيطرة على بعض التقنيّات، حتّى إنّهم نجحوا في

(٣) V. S. CHANDRASEKHAR, *India's Population. Fact and Policy*, Indian Institute for population studies, Annamalai University, Chindambaram, India, 1946.

القيام بانطلاقة اقتصاديّة من أسرع الانطلاقات وأعجبها التي عرفها تاريخ البشريّة كلّه.

«قبل عشرين سنة، عدد قليل منّا كان يتصوَّر أنّ الهند تستطيع ذات يوم أن تكتفي بنفسها على صعيد التغذية، نظرًا إلى سير نموّها الديمغرافيّ. والحال أنّ الهند الحاليّة لم تكتفِ بإدراك هذا الهدف، بل أخذت أيضًا تصدّر من الفضلات... فقد برهنت على أنّ الإنسان، إن وُضع في بيئة مناسبة، ينمّ عن تفنّن وإقدام شبه غير محدودَين.

«إنّ الخبراء يندهلون إزاء كنوز الإبداعيَّة التي يستطيع شعب من الشعوب أن يبديها، إن وُجد في أوضاع مجاعة قصوى، كالتي عاشتها الحبشة والسودان قبل ستّين...

«بلغنا الآن عتبة الخمسة مليارات من السكّان، هذا عدد كبير جدًّا، ولكنّه ليس سببًا لفقد شجاعتنا. وما أهمل المَلْتُسيّون رؤيته هو أنّ الأنظمة الاجتماعيّة والاقتصاديّة ليست جامدة ولا متصلّبة. إنّنا نعيش عصر تجدُّد، وما زالت العبقريّة البشريّة موردنا الأخير».

إنّ تحليل يوناتان باور يُقارب ما قاله المفكّر المصريّ فؤاد زكريّا في محاضرة ألقاها في الإسكندريّة في ٢١/٨/١٩٩١: «نحن ميّالون إلى اعتبار النموّ الديمغرافيّ ثقلًا وعائقًا. نصطدم بهذه المسألة كما لو كانت المشكلة الأولى في مصر. والحال أنّنا، عندما لا نرى في هذا الفائض من السكّان إلاّ عددًا متزايدًا من الأفواه يجب تغذيتها، نكون قد طرحنا المشكلة طرحًا سيّئًا، لأنّه مقابل الفم الذي يجب تغذيته، هناك ذراعان تعملان.

«لكنّنا عاجزون عن إنشاء مشروع كبير من شأنه أن يستنفر جميع طاقات شعب قادر على الإبداع والبناء والإنتاج. فالمقصود هو تحويل المستهلكين من الرجال والنساء والأولاد إلى منتجين».

وهناك مقال في عدد ١٤ من مجلّة **پوپولاسيون** *(Population)*

(شباط/فبراير ١٩٨٥) يعارض أيضًا الرأي الشائع والقائل إنّ الازدياد السريع في عدد السكّان في العالم الثالث يشلّ التنمية الاقتصاديّة ويحول دونها. في هذه السنوات الأخيرة، قامت مجموعة صغيرة من رجال الاقتصاد الغربيّين بإعادة هذا القول إلى بساط البحث، مشدِّدةً على أنّ النموّ الديمغرافيّ كثيرًا ما يكون قوّة تحرّك الازدهار الاقتصاديّ والتغيير التقنولوجيّ.

لقد استندت هذه المجموعة من الخبراء إلى بعض الأمثلة المتّخذة في الغرب وفي بعض بلدان آسية، كاليابان وكوريا الجنوبيّة، فأوضحت الأمور التالية:

١ - إنّ النموّ الديمغرافيّ هو نتيجة طبيعيّة للتحسينات التي تمّت في الظروف الحياتيّة الخاصّة بسكّان معيّنين، وبوجه خاصّ على صعيد الصحّة.

٢ - إنّ ازدياد عدد السكّان العاملين وعدد المستهلكين يشجّع نموّ البلد الاقتصاديّ.

٣ - إنّ التقدّم الاقتصاديّ نفسه يساهم في استقرار السكّان، بتشجيع التغييرات في حجم الخليّة العائليّة.

٤ - إنّ الضغوط التي يسبّبها الارتفاع الديمغرافيّ تساهم في تعزيز التجديد في الاقتصاد والنموّ في التوظيف والمزيد من الفعّاليّة في استغلال الموارد الطبيعيّة والبشريّة.

نريد أن نضيف شهادة أخيرة، وهي تؤيّد ما قيل. فهناك مقال صدر في مجلّة **نيوزويك** *(Newsweek)* ١٩٨٦/٣/٣١، يؤكّد أنّ الثورة الزراعيّة على الصعيد العالميّ أدّت إلى هذه النتيجة، وهي أنّ حتّى أفقر الأمم تُنتج من الطعام أكثر ممّا أنتجته في الماضي.

وفي تايوان كما في تايلاند، وفي الهند أو في أندونيسيا، تفيض الأهراء. والصين التي كانت من أكبر المستوردين، كدّست كمّيّة من

الغلاّت العجائبيّة، حتّى إنّها لن تلبث أن تصبح بلدًا مصدّرًا مهمًّا. وبورما، التي ما زالت تُعتبَر من أفقر بلدان العالم، تنتج كمّيّة كبيرة من الأرزّ، حتّى إنّها لم تعد تعرف ما العمل بها. وأخيرًا، الهند التي كانت مصابة بنقص مزمن، تكفي نفسها منذ عدّة سنوات وقد تصبح ذات يوم هُرْيَ الشرق.

العوامل البشريّة هي في أصل المشكلة

في الواقع، إن استُغلّت القارّة الأفريقيّة كما يجب، تستطيع لا أن تقوم بمعاش نفسها وحسب، بل بمعاش سائر بلدان الأرض. وإذا كانت أفريقيا متخلّفةً اقتصاديًّا وتغذية، فلا يعود ذلك إلى نقص في الموارد أو الإمكانيّات، بل في الإرادة بالأحرى، وهذا قول يمكن تطبيقه على مجمل بلدان العالم الثالث.

إلى هذا النقص في الإرادة، لا بدّ أن نضيف أنّ هناك رشوة متفشّية، وعدم استقرار سياسيّ مزمن، ونزيف بكلّ معنى الكلمة على صعيد النفقات العسكريّة، وتوزيع الأموال بطريقة سيّئة. والحال أنّ جميع هذه الأمور هي عوامل بشريّة في إمكاننا أن نغيّرها. فليست المشكلة نقصًا في الموارد الطبيعيّة، كما توصَف لنا عادة.

إنّ تحقيق الأمم المتّحدة السنويّ عن الموارد العالميّة يُشير إلى أنّ «الإنتاج الغذائيّ الإجماليّ في العالم، في السنين العشرين الأخيرة، ازداد بوجه ملموس، متجاوزًا الطلب، ونتيجةً لذلك... انخفضت أسعار أكثريّة المنتوجات الأساسيّة بأقساط حقيقيّة في الأسواق العالميّة»[٤].

وعلى أثر الجفاف الذي ظهر في السبعينات، شدّد تحقيق «منظّمة التغذية العالميّة» حول «الكشف عن التغذية والزراعة» (١٩٧٦)، على أنّ جميع بلدان العالم، حتّى التي أصابتها المجاعة في السنوات الأخيرة

(٤) *World Resources*, 1988-89, p. 51.

القرية، كان عندها ما يكفي من الوحدات الحراريّة للمحافظة على مجمل السكّان في صحّة جيّدة.

وأضاف التحقيق نفسه أنّ مناطق الساحل، في أسوأ أيّام الجفاف، ازدادت صادراتها من المنتوجات الزراعيّة على وجه هامّ. فمالي، على سبيل المثال، ما بين ١٩٦٦ و١٩٧٢، زاد ٧٠٪ من تصديره الفول السودانيّ إلى أوروبّا، حيث كان هذا المنتوج يستعمل علفًا للماشية. هذا وأنّ صادرات الأرزّ بلغت هي أيضًا أرقامًا قياسيّة في تلك الفترة.

«وتدلّ تحقيقات «منظّمة التغذية العالميّة» على أنّ بلدان الساحل تُنتج في الواقع ما يكفي من الحبوب لتغذية مجمل سكّانها، وتلك كانت الحالة حين كانت المجاعة تجتاح تلك المناطق. وتلك أيضًا كانت حالة بنغلادش على أثر الطوفانات التي عرفها هذا البلد في العام ١٩٧٤.

ومن بنغلادش إلى الساحل، يلاحَظ أنّه ما من أمّة في العالم تنقصها الموارد الطبيعيّة لتغذية سكّانها. ويدور الكلام في الواقع على مجرّد مسألة توزيع وإمكانيّات شراء لأكثر طبقات السكّان غُبنًا»(٥).

وحتّى في أيّامنا، فإنّ حكومة السودان حيث يعاني الجوعَ عدّة ملايين من الأشخاص، تصدّر كمّيّات وافرة من الحبوب لشراء الأسلحة...

وإن نقلنا هذه المسألة إلى المستوى الدوليّ، جاز لنا أن نقول إنّ نزع السلاح العامّ الذي خلّف نهاية الحرب الباردة، قد حرّر رؤوس أموال طائلة. إن وُظّفت في تنمية العالم الثالث، وضعت حدًّا للفقر في العالم.

فما يترقّب العالم في أيّامنا ليس هو النقص في الإنتاج، بل الزيادة فيه. وإن كنّا لا نُنتج المزيد، فليس أنّنا لا نستطيعه، بل إنّنا لا نريده! فالإدارة الأميركيّة، على غرار العديد من الحكومات، حيال فيض الأهراء

---

(٥) راجع: Ceres UNFAO, juillet 1977, p. 24

بالحبوب، تمنع الزارعين عن الإنتاج، لئلاّ يُسْقِط ذلك الأسعار ويخلّ بالاقتصاد.

نكرّر مرّة أخرى أنّ المشكلة ليست على مستوى الإنتاج، بل على مستوى التوزيع. وهنا يتدخّل «النظام الدوليّ الجديد» المشهور الذي أصبح حديث الناس، والذي يجب وضعه في أقرب وقت.

ويتّضح ممّا ذكرناه أنّ مشكلة التغذية هي، قبل كلّ شيء، مشكلة إنسانيّة وسياسيّة، وفي إمكاننا حلّها، إن أردنا على الأقلّ. وأختم كلامي باستشهاد لدون هِلدِر كامارا (Don Helder Camara) يكرّر على طريقته ما سبق ذكره:

«أشعر بأنّ البلدان الغنيّة، بدل أن تجرؤ على مواجهة التغييرات في العمق التي تقتضيها مثلًا سياسة التجارة الدوليّة، تستسهل توزيع الحبوب في العالم كلّه، ولاسيّما على الفقراء. وهي تحملنا على الاعتقاد أنّه، إن لم نجد تنمية في البلدان النامية، فلأنّ الفقراء لا يفهمون ضرورة تنظيم النسل.

«وبدلَ أن تُجرى إعادة نظر عميقة في العلاقات بين البلدان المصنَّعة والبلدان الفقيرة التي تُنتج الموادّ الأوّليّة، فما أسهلَ إشاعة الفكرة في أنّه يجب على الفقراء أن ينظّموا النسل!

«كلاّ! إنّ سبب التخلّف الاقتصاديّ ليس هو الانفجار الديمغرافيّ، بل انفجار الأنانيّة! ويومَ نصل إلى مراقبة الأنانيّة، إلى إعادة النظر بعمق في بنى اللاعدالة، نرى أنّ الله لم يُخطئ في خلقه!

«هناك من الأراضي ما يكفي الجميع، وهناك من الغذاء ما يكفي الجميع. ولكن، ما دام الناس يضعون الربح فوق الإنسان، سنصل دائمًا إلى تلك السخافات: تضخّم في الإنتاج هنا، ونقص في التغذية هناك. هذا أمر لا يصدَّق في قرن العقول الإلكترونيّة والأسفار الفضائيّة. إنّ الإنسان الذي يدلّ، بعقله، على أنّه يشارك حقًّا في قدرة الله الخالقة يبقى

قردًا بإرادته، وعاجزًا عن التغلّب على أنانيّته!»

التحدّي الديمغرافيّ

أريد أن أختم القسم الأوّل هذا ببعض الخواطر في ما أسمّيه «التحدّي الديمغرافيّ»، لأنّي أعتقد أنّ الديمغرافيّة تبدو لنا تحدّيًا يجب مواجهته والتغلّب عليه.

إنّ كلّ تحدّ يُرغمنا على التخطّي وقد يصبح مناسبة للنموّ، إن عرفنا أن نواجهه. وإليك قصّة صغيرة قد توضح ما نقوله:

حين أراد ميكالنجلو (Michel - Ange) أن ينحت تمثال «داود»، الـ«داود» الشهير الذي في ساحة فلورنسا، وجد نفسه أمام كتلة رخام محدودة جدًّا في محيطها. فكان يستحيل عليه أن ينحت داودًا مبسوط الذراعين، ووجب عليه أن يصمّم في فكره تمثالًا لا يتجاوز حجمه حدود تلك الكتلة. فبالرغم من القيود التي كانت مفروضة عليه، وقد يكرن بفضلها، توصّل ميكالنجلو إلى نحت رائعة من الروائع. وقد نتجت هذه الرائعة من كونه لم يكن حرًّا في عمل أيّ شيء.

وهناك فكرة تعبّر عن هذه الحقيقة تعبيرًا مقتضبًا: «يولد الروح من القيود». يظهر العبقريّ بإكراه بعض الحدود. فإنّ الوضع الحرج والعسير والمستحيل يُرغم العقل البشريّ على تخطّي نفسه وعلى الإبداع فوق عادته، وعلى التدفّق في ما هو جديد ومستحدَث وعبقريّ. «ليس الطريق هو المستحيل، بل المستحيل هو الطريق».

إنّ السهولة لا تنتج إلاّ المبتذَل والعاديّ والمألوف. ولكي يستطيع السائل أن يرتفع ويتّخذ شكلًا، فلا بدّ أن يُصبّ في إناء. عندئذ يُرغم على الصعود والارتفاع، وإلاّ، فإنّه يسيل وينتشر في جميع الاتّجاهات.

هذا شأن العقل البشريّ. فلكي يتدفّق في شيء مبتكَر، يحتاج إلى الحدود. وهذه الحدود هي التي تحمله على الإبداع والعبقريّة.

إنّ الفينيقيّين الذين عاشوا في بلد كاد أن يكون خاليًا من الموارد

الطبيعيّة، عوّضوا عن ذلك الفقر بعبقريّة تجاريّة رائعة. ولقد انتشروا في مجمل بلدان البحر الأبيض المتوسّط، ثمّ في سائر بلدان العالم، وأصبحوا سادة المال والتجارة. وهذا شأن اليهود. فبعد أن استُؤصلوا من أرضهم واضطُهدوا وطوردوا في أنحاء العالم، أنتجوا عباقرة في أكثر مجالات المعرفة والفنّ والثقافة.

وعندك أيضًا مثال اليونان. فعلى أرض مجدبة إلى أقصى حدّ، وكلّها صخور وجزر، ومحرومة من كلّ مورد طبيعيّ، انفجرت معجزة الفكر والفنّ اليونانيَّين.

إنّ سويسرا هي من أقلّ البلدان لجهة الإمكانيّات، فليس فيها مساحات زراعيَّة ولا موارد منجميّة، بل ثلج وصخور فقط. لكنّ تلك القيود الطبيعيّة دفعت هذا الشعب إلى الإقدام على عدد من النشاطات المبتكرة، كالمصارف والسياحة والصناعات الدقيقة التي جعلت سويسرا من أكثر بلدان الأرض غنًى.

ويجوز لنا أن نقول الشيء نفسه في اليابان وهونكونغ وسنغابور وهولندا، وهي بلدان فقيرة لجهة المساحة والموارد الطبيعيّة، مع أنّها تُعدّ في أيّامنا معجزات العبقريَّة البشريَّة: «يولد الروح من القيود».

القسم الثاني:
نحو مجتمع البحبوحة: الثورة التقنولوجيّة وإمكانيّات الأرض غير المحدودة تقريبًا

إنّ نبوءات القرن الأخير الرهيبة لم تنسَ إلاّ شيئًا واحدًا، وهو الثورة التقنولوجيّة التي عرفها القرن العشرون، فهي تفتح آفاقًا غير محدودة، وتقلب رأسًا على عقب جميع تكهّناتنا وتوقّعاتنا. وهذه الثورة التقنولوجيّة التي ما زالت في بدايتها، تدعونا إلى أن ننظر إلى المستقبل نظرة تفاؤليّة من دون تردّد، فإنّنا، بحسب ما قاله تيار دي شردان (Teilhard de

(Chardin)، في «عالم قابل للتحوّل بما لا نهاية له، ومليء بالإمكانيّات لمستقبل جديد». وهذا التفاؤل يشارك فيه أيضًا الأستاذ هرفيه لو برا (Hervé Le Bras)، فهو يؤمن بتكيّف لا نهاية له في الأنواع الحيّة والتقنولوجيّات والموارد.

ولتأييد هذه الأقوال، نستند أيضًا إلى التحقيق السنويّ الذي أصدرته الأمم المتّحدة حول الموارد العالميّة، والذي استشهدنا به أعلاه: «إنّ الأبحاث في الزراعة مكّنت، في البلدان الراقية والبلدان النامية على السواء، من زيادة إنتاج المزارعين وفتح مصدرٍ لا ينضب تقريبًا من المتوجات (من بذور محسّنة ومُخصّبات ومبيدات الطاعون وتجهيزات أخرى) والتقنيّات (من حراثة مخفّضة وإدارة مبيدات الطاعون وريّ). فكلّ ذلك استُخدم بطريقة صحيحة وفي الأماكن المناسبة، فمكّن من زيادة إنتاجها زيادة رائعة» (ص ٥٤).

الثورة الخضراء والإنتاج الزراعيّ والغذائيّ

يُلمع سفر الرؤيا إلى نهاية الأزمنة، «بشجرة حياة تثمر اثنتي عشرة مرّة في كلّ شهر تعطي ثمرها...»[٦]. ليست هذه النبوءة في الواقع إلاّ تكرارَ نصٍّ من نصوص النبيّ حزقيال الذي يصف المستقبل بوجه أكثر ظرفًا:

«ولمّا رجعتُ، إذا على شاطئ النهر أشجار كثيرة جدًّا من هنا ومن هناك... وكلّ نفس حيّة تدبّ حيث يبلغ مجرى النهر تحيا، ويكون السمك كثيرًا جدًّا، لأنّ هذه المياه تبلغ إلى هناك وتصبح طيّبة، فكلّ ما يبلغ إليه النهر يحيا...

وعلى النهر على شاطئه من هنا ومن هناك ينبت كلّ شجر يؤكل، ولا يذبل ورقه ولا ينقطع ثمره، بل كلّ شهر يؤتي بواكير، لأنّ مياهه تخرج من المَقْدِس، فيكون ثمره للطعام وورقه للعلاج»[٧].

---

(٦) رؤ ٢٢/٢.
(٧) حز ٤٧/٧-١٢.

إثنتا عشرة غلّة في السنة: يبدو لنا ذلك خياليًّا!... في الواقع، ليس هنا ما لا يصدَّق، بما أنّنا نصل في مصر إلى أربع غلاّت في السنة، وأنّه ليس هناك، من الناحية النظريّة، ما يحول دون الحصول على اثنتي عشرة غلّة، إن وفّرنا للتربة العناصر اللازمة وإن حسَّنّا أحوال الجوّ.

حين كنت، قبل بضع سنوات، أشير إلى هذه الإمكانيّة، كان السامعون يبتسمون ويعدّونني حالمًا. والحال أنّ سكّان هولندا يصلون إلى نتيجة أفضل، فإنّهم يُنتجون غلّة الطماطم (البنادورة) أسبوعيًّا! ولا أرى لماذا لا نستطيع في المستقبل أن نحصل على غلّة كلّ مساء، أو كلّ ساعة... إنّنا لا نكون على حقّ في أن نهزّ الكتفين مرتابين، فإنّه، من الناحية النظريّة، ليس هناك ما يحول دون الوصول إلى هذه النتيجة. وفي الواقع، هناك علم معروف يسمّى «الزرع المائيّ» أي الزرع في الماء من دون تربة (L'hydroponique).

الزرع المائيّ

في دراسة قام بها شُولْتو دوغلاس (Sholto Douglas)، برعاية الأونسكو، برهن هذا المؤلّف أنّ النبات الذي يُزرع في الماء ينبت بسرعة أكبر ويعطي منتوجات ممتازة، وينجو إلى حدّ بعيد، من أمراض التربة. هذا وأنّ زارعي الأزهار الإنكليز يزرعون في أغلب الأحيان من دون تربة. والاختبار يدلّ على أنّ شتلة القرنفل تنبت على وجه أفضل في طبقة الحصى منها في طبقة التربة بحسب الطريقة المألوفة.

إنّ الزرع المائيّ في إنكلترا يمكّن من تخفيض سعر الكلفة ٢٨٪. وفي الولايات المتّحدة، نرى أنّ مردود الزرع المائيّ هو ١٢ كيلوغرامًا لشتلة الطماطم (البنادورة) بدل ٥ كيلوغرامات بالطريقة المألوفة. وفي كاليفورنيا، يمكّن الزرع المائيّ من الحصول على ١٦٠ طنًّا من البطاطا في الهكتار بدل ٧٤ بحسب أفضل الوسائل العاديّة. وفي البنغال الشماليّة، يحصلون على ٢٤ طنًّا من الخسّ بدل ١٠، والأرقام هي نفسها للأرزّ والذرة الصفراء والفاصولياء الخضراء والقرنبيط والنفل الأخضر وغيرها من أصناف النبات.

«وبفضل الزرع المائيّ، قد تُصلَح فعلًا أفريقيا الشماليّة والصحارى وشواطئ البحر الأبيض المتوسّط الجنوبيّة وصحراء أوستراليا الوسطى، وتُفتح لها إمكانيّات غير محدودة تقريبًا. إنّ هذه الطريقة، المنتشرة انتشارًا واسعًا في العديد من البلدان ولاسيّما في البنغال، والتي لا تزال تتحسَّن، يقول الدعاة إليها أنّ تجهيزها غير مكلف والاهتمام بها بسيط واقتصاديّ»[٨].

ويُشير مؤلّفو تاريخ الغد إلى «أنّ إنتاجًا زراعيًّا مستقلًّا عن خِصب التربة ودورة الفصول ليس هو أمرًا خياليًّا. فإنّ زراعة الأُشنات (الطحالب) اليخضوريّة التي تمارَس في الأوعية المغلقة، تفصل بين مشكلتَي الزراعة الأساسيّتين: مشكلة الشمس ومشكلة الماء. هذا وأنّ مردود هذا النبات يتجاوز، منذ الآن، ٥٠٪ من المردود النظريّ، وهو أفضل بكثير من النتائج الحاليّة التي تصل إليها زراعتنا. فالسبيل إلى «الزراعة في الخزانة» قد فُتحت»[٩].

التضخُّم الإنتاجيّ ومجتمع تضخُّم البحبوحة

لكن، وبمعزل عن هذه الآفاق المدهشة، توقَّع الدكتور والتر پولي (Walter Pawley)، مدير المكتب الاستشاريّ في منظّمة التغذية العالميّة، «أن يصل الإنسان إلى إنتاج غذائيّ خمسين مرّة أفضل من الإنتاج الحاليّ، وقادر على تغذية عدد أكبر بكثير من السكّان... بمستويات غذائيّة أميركيّة!!!»[١٠].

وهناك أرقام أخرى وردت في هذا الكتاب تفتح آفاقًا أكثر طموحًا:

– إنّ الكائنات البشريّة تستخدم لطعامها مليارَي طنّ من الموادّ النباتيّة، أو أقلّ من واحد في المئة من إنتاج المحيط الحيويّ، وهو يبلغ

---

(٨) راجع: Dr E. C. TREMBLAY, *Croître ou mourir*, p. 126.

(٩) م.س. ص ٦٢.

(١٠) راجع: *Handbook on Population*, Fourth Edition, 1978, p. 52.

٤٠٠ مليار طنّ. والحال أن فعّاليّة هذا الإنتاج لا يتجاوز ٤٪، في حين يمكنها أن تكون بمعدّل زائد مئة مرّة. وهذا يعني في الواقع أنّ البشر لا يستهلكون إلاّ واحدًا على عشرة آلاف ممّا يمكن أن تُنتجه الأرض.

- «وبحسب ما ورد في تحقيق آخر، فإنّ أكثريّة الـ٤٠٠ مليار طنّ هذه يمكن أن تصبح صالحة للأكل وتكون أغذية متناوبة، كـ«البفتيك» بالصوجة، أو طحينات مغذّية. هذا وأنّ مختبرات الجيش الأميركيّ في ناتيك (ماساشوست) تستخدم الفُطر ت. المخضَرّ لأكل المادّة الخلّيّة بواسطة الأنزيمات، التي تكاد أن تحوّل فورًا المادّة الخلّيّة إلى غلوكوز، ويمكن أيّ كائن حيّ أن يستعمل السكّر الناتج. ويبدو أنّ هذه الأنزيمة تمكّن من تحويل نفايات الخشب والورق والزبل إلى طعام مغذٍّ جدًّا»(١١).

- وهذا الأمر يوصلنا إلى ما يسمّى في أيّامنا «تقنولوجيّة الأحياء»، وهي تهدف إلى تحويلات للكائن الحيّ من شأنها أن تُخرج أصنافًا جديدة، نباتيّة وحتّى حيوانيّة. ما زلنا عند عتبة هذه التقنيّات وفي أوّل محاولاتها، لكن ما نستطيع أن نؤكّده هو أنّها تفتح لنا آفاقًا غير منتظرة على الإطلاق، قد تُحدث ثورة تامّة في علوم التغذية، وتحلّ مشاكلنا الغذائيّة حلاً نهائيًّا لم يسبق له مثيل.

- وهناك مجال آخر يفتح لنا إمكانيّات غير محدودة تقريبًا على صعيد التغذية، وهو مجال الزراعة في المحيطات. لا يخفى علينا أنّ هذه المحيطات تشكّل ثلاثة أرباع سطح الكرة الأرضيّة. وإذا كان الكلام يدور، في ما يختصّ بالأرض، عن سطح، علمًا بأنّ طبقة رقيقة يبلغ سمكها نحو عشرة سنتيمترات فقط هي وحدها قادرة على إنتاج موادّ غذائيّة؛ ففي ما يختصّ بالبحار، يدور الكلام على حجم هائل. إنّ عالم البحار هو مصدر منتوجات غذائيّة أهمّ بعدّة ألوف مرّات من السطح الأرضيّ المزروع.

---

(١١) راجع: *Energy and the Earth Machine*, Carr, p. 184, et *Handbook on Population*, p. 54.

إليك ما قاله في هذا الشأن الدكتور طَرَمْبْليه (Tremblay): «هناك تقنيّات جديدة تُنتج موادّ غذائيّة وتأتي بنتائج تفوق كلّ ما اعتدنا أن نتصوَّره في استخدام الطرق التقليديّة. فإنّ زراعة الأشنات (الطحالب) الاصطناعيّة يمكن أن تُخرج منتوجات غذائيّة لا تقلّ غنًى بالبروتين عن «البفتيك» وبالأجسام الدهنيّة من البزرة الزيتيّة، إلى جانب مردودات مرتفعة جدًّا تزيد على مئة طنّ في الهكتار. وفي نظر العديد من أهل الاختصاص، أنّ ٨٠٠٠ كم² من زراعة الأُشنات (الطحالب)، أي خُمس مساحة سويسرا، تكفي لتغذية البشريّة كلّها»(١٢).

– «ومع كلّ ذلك، وإن تركنا جانبًا تلك الآفاق المستقبليّة التي أشرنا إليها، وتكلّمنا على الإمكانيّات الحاليّة، نلاحظ أنّ استهلاك الطعام عند الشخص الواحد قد ازداد ٢٥٪ في مدّة ٢٥ سنة، بالرغم من النموّ السكّانيّ السريع في هذه المدّة»(١٣). ويُضيف مؤلّفو تاريخ الغد أنّ «البحث في استهلاك الطعام يوصلنا إلى نتائج تفاؤليّة جدًّا»(١٤).

– وفي كلّ ذلك، اكتفينا بالكلام على المساحات المزروعة فعليًّا في وقتنا الحاليّ. والحال أنّ هذه المساحات لا تكاد تشكّل ١٠٪ من الأراضي الصالحة للزراعة. فهناك مساحات واسعة، ذات طاقة زراعيّة ضخمة، ما زالت متروكة بورًا. أقصد، على سبيل المثال، مناطق في فرنسا عادت فأمست أراضي سُبات بسبب تضخُّم الإنتاج الزراعيّ. وأقصد أيضًا الجزيرة، في شمال السودان، وهي منطقة تقع بين النيل الأزرق والنيل الأبيض، وتُعتَبر من أخصب مناطق الكرة الأرضيَّة. ولقد تثبَّتُ بنفسي، في أثناء سفري من الخرطوم إلى سنَّار، من أنّ عُشر تلك الأراضي يكاد أن يكون مزروعًا في الواقع، في حين أنّ البلد يعيش حالة مجاعة مزمنة.

---

(١٢) راجع: *Energy and the Earth Machine*, Carr, p. 125.
(١٣) **المرجع نفسه**، ص ٦٠.
(١٤) **المرجع نفسه**، ص ٨١.

- وإلى جانب جميع الأراضي المزروعة أو الصالحة للزرع، نجد مساحات واسعة جدًّا مجدبة وغير مخصبة وغير صالحة للزرع. فهل حُكم عليها أن تبقى صحارى للأبد؟... عن ذلك يجب أن نجيب أنّنا نكاد نكون على عتبة تلك «الثورة الخضراء». والآفاق التي أشرنا إليها أعلاه في شأن الزرع المائيّ هي جواب عن هذا السؤال.

- إسمحوا لي بأن أشير إلى اختبارنا المصريّ في شأن إصلاح مئات الألوف من هكتارات الصحراء في منطقة نوباريًا، حيث التزمت كاريتاس مصر منذ خمس سنوات. يدلّ هذا الاختبار على أنّ الصحراء يمكن أن تعود خضراء وتُزهر، ونفاجأ بالملاحظة أنّ «الطريق الصحراويّة» القديمة التي تربط القاهرة بالإسكندريّة أصبح اليوم نصفها زراعيًّا. فقد كفى قليل من الماء وحدّ أدنى من التقنيّة. وهذا المشروع وفّر، من جهة أخرى، عملًا لمئات الألوف من البطّالين الشبّان، أكثرهم جامعيّون، عاكسًا بذلك سير الهجرة من الأرياف ومحوّلًا إيّاه إلى هجرة من المدن.

مشكلة الماء والطاقة والمعادن الخاميّة

وهنا تُطرح مشكلة الماء والقيود التابعة لتوسيع الزراعة. إنّنا نكتشف يومًا بعد يوم أنّ احتياطاتنا من الماء العذب محدودة، حتّى إنّه يُخشى في مستقبل قريب أن تقوم مجابهات بين الأمم للوصول إلى الاحتياطات المتوفّرة من الماء.

ومع أنّ هذه المشكلة في أيّامنا هذه حقيقيّة ووجيهة، يجب أن نؤكّد أنّ تقنولوجياتنا العصريّة قادرة تمامًا على إيجاد الحلّ في المدى القريب. في الواقع، ليست حاجتنا هي إلى الماء، علمًا بأنّ ثلاثة أرباع الكرة الأرضيّة مكوّنة من المحيطات، بل إلى الماء العذب بالأحرى. والحال أنّ هذا الماء يمكن الحصول عليه انطلاقًا من الماء المالح، شرط أن تكون لنا الكفاية من الطاقة لإجراء التحويل.

ولكن، إذا كان الماء فائضًا، فإنّ الطاقة هي أيضًا فائضة. يكفينا أن نتعلّم كيف نحصل عليها ونستعيدها. فهناك الطاقة الذرّيّة والشمسيّة

والهوائيّة والمائيّة والمحرّكيّة المدّيّة الجزريّة والحراريّة الجوفيّة، بغضّ النظر عن الطاقات التقليديّة التي يوفّرها النفط والفحم والغاز الطبيعيّ والخشب إلخ...

وفي ما يختص بالنفط، فقد أكّد أحد الخبراء في الندوة الدوليّة حول جيولوجيّة القطب الشماليّ أنّ «الكمّيّات المخزونة في القارّة الجنوبيّة في إمكانها أن توفّر للعالم كلّه الطاقة التي يحتاج إليها مدّة تسعمئة سنة!... ويُقال أيضًا إنّ مليار مليار برميل هي مدفونة في كولورادو. أمّا م. هُلّيس (M. Hollis)، أمين السرّ العامّ المعاون الأسبق للموارد المعدنيّة في الولايات المتّحدة، فإنّه يُشير إلى تقرير جغرافيّ سياسيّ أميركيّ يذكر فيه أنّ الموارد التي يمكن العثور عليها مستقبلًا في الولايات المتّحدة تبلغ نحو ٤٥٠ مليار برميل من النفط و٢١٠٠ مليار مليار متر مكعّب من الغاز الطبيعيّ. كلّ ذلك بغضّ النظر عن منطقة الخليج والعراق وإيران وروسيا»(١٥).

أمّا الموادّ الأوّليّة، التي توقّع في شأنها علماء تقرير ميدوز نقصًا رهيبًا في المدى القريب، فقد حصلنا من حسن حظّنا، على أرقام مختلفة يمكن وجودها معروضة بالتفصيل في كتاب *Handbook on Population* (ص ٦٦ إلى ٧٤)، انطلاقًا من معطيات *U. S. Mineral Yearbook*. أقتصر على الاستشهاد بالخاتمة: «حين نقارن الكمّيّة المتوجة كلّ سنة بالكمّيّة المتوفّرة، نلاحظ أنّ المحيط اليابس يحتوي، لكلّ من العناصر، على مخزونات يمكن استغلالها مدّة ٩٠٠ مليون سنة، بحسب الكمّيّة المستهلكة حاليًّا».

أمّا في ما يتعلّق بسائر الطاقات، فلن أتحدّث إلاّ عن الطاقتين الأُوليّين، علمًا بأنّ أرقامهما بليغة بما يكفي. ومتى استطعنا أن نحقّق، بوسائل رخيصة، الانصهار الذرّيّ، وهو أمر يبدو وشيكًا، سيكون في

(١٥) راجع: *Handbook on Population*, pp. 81 à 90.

متناول البشريّة مصدر من الطاقة لا حدّ له، يمكّن من تحلية كمّيّات غير محدودة من الماء، وإنجازات تفوق كلّ ما نتصوّره.

وأقول الشيء نفسه عن الطاقة الشمسيّة، فهي أيضًا غير محدودة. إنّ التقنيّات التي تمكّن من الحصول عليها ومن استعبادها تتقدّم يومًا بعد يوم، والبلدان الواقعة في الجنوب، وهي أغنى البلدان بها، سوف تستطيع في المستقبل القريب، أن تحصل على طاقات لا تنفد في هذا المجال.

أمّا كمّيّة الأوكسجين الموجود في الجوّ، فقد تثبّت العلماء من أنّها لم تنخفض ما بين ١٩١٠ و١٩٧٠. ولقد علّق على هذا الموضوع الدكتور لستر مَشْتا (Dr. Lester Machta)، وهو من «إدارة خدمات علوم البيئة» (Environmental Sciences Services Administration)، والسيّد أرنست يوز (M. Ernest Hugues)، وهو من «مكتب المقاييس القوميّ» (National Bureau of Standards) في الولايات المتّحدة، فصرّحا «أنّ الأوكسجين ليس هو فقط أوفر ممّا كان في الماضي، بل إنّه لو أحرقت جميع كمّيّات الفحم والنفط والغاز الطبيعيّ التي في الأرض، لما أثّر ذلك بوجه يُذكر في كمّيّة الأوكسجين المتوفّرة، لأنّ الجوّ يحتوي على ١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ طنّ أوكسجين»[١٦].

«وفي ما يختصّ بزوال «ثغرة الأوزون» تدريجًا، ممّا قد يؤدّي إلى ارتفاع حرارة أرضنا التدريجيّ «كما في دفيئة»، فيجب أن نتساءل هل هذه الظاهرة هي حقًّا نتيجة الإفراط في نشاطات صناعيّة والاحتراقات التي تنتج منه؟ أم هل نحن لسنا أمام مجرّد ظاهرة طبيعيّة وكوكبيّة مرتبطة بالأدوار الحراريّة الجوفيّة الكبرى الخاصّة بطبقة الجوّ العالية؟ كما يتساءل العديد من العلماء في أيّامنا حول ذلك، ومن بينهم العالِم جان دُورست (Jean Dorst)، وهو عضو في المؤسّسة المجمعيّة الفرنسيّة»[١٧].

وفي كتاب وضعه كلود ألّيغر (Claude Allègre) بعنوان توفير

(١٦) راجع: *Handbook on Population*, p. 78.

(١٧) راجع: *Le Figaro*, 11/7/1989.

الكوكب[١٨]، أشار إلى نقص معارفنا وحيرة العلماء والتردّدات التي تسود مجالات دور عنصر الفحم وتقلّبات المُناخ الطبيعيّة. نتساءل أليست قصّة «ثغرة الأوزون» جزءًا من حملة الإعلام الخاطئ النظاميّ، باسم حجج علميّة، كما فعل تقرير ميدوز قبل ثلاثين سنة؟ وهذا هو السؤال الذي يطرحه آلان مِنْك (Alain Minc) على نفسه في كتابه **المال المجنون** *(L'Argent Fou)*[١٩]، مشيرًا إلى الالتباسات الكبيرة التي ترافق الحركة الإيكولوجيّة.

إنّ «تصريح هايدلبرغ» (La déclaration de Heidelberg) الذي وقّع عليه ٥٥ عالِمًا – منهم خمسة يحملون جائزة نوبل – في اليوم التالي من «قمّة ريّو»، يعبّر عن قَلَقه «في فجر القرن العشرين، لدى مشاهدة بروز عقائديّة غير منطقيّة تعارض التقدّم العلميّ والصناعيّ وتُلحق ضررًا بالتنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة...»[٢٠].

وعلّق جان مارك ليڤي لوبلون (Jean - Marc Lévy - Leblond) على «تصريح هايدلبرغ» هذا فأكّد أنّ «أكثريّة الباحثين... يتلاقون حيال مشاكل يصدّهم تعقّدها التقنيّ نفسه... وتتخطّاهم رهاناتها الاجتماعيّة السياسيّة... وبدل أن يروا مصدر تلك التحوّلات في طبيعة النظام نفسها التي يعيشون منها، فهم يفضّلون أن يخلقوا لأنفسهم خصمًا وهميًّا، – تلك «اللامنطقيّة الإيكولوجيّة» التي يجعلون منها أسطورة. ومن الواضح أنّ إلقاء مسؤوليّة التهديد على عدوّ خارجيّ خياليّ هو من ثوابت كلّ جماعة بشريّة تمرّ بأزمة تتعلّق بهويّتها ومسعاها»[٢١].

(١٨) *Economiser la Planète*, Fayard 1991.
(١٩) Le livre de poche, 1991, pp. 157 à 163.
(٢٠) راجع: *L'Actualité*, juillet 1992, p. 25.
(٢١) *Le Monde Diplomatique*, Août 1992, p. 32.

الخاتمة

في ختام هذا العرض، نعترف بأنّنا أمام «قضيّة»، أي أمام اتّخاذ موقف من جانب واحد، تجاهلنا فيه عمدًا جميع الحجج المعارضة مواقفنا، علمًا بأنّ تلك الحجج معروفة ومنتشرة ومذاعة حولنا - حتّى إنّها أصبحت تمثّل «عقائد» - فلا حاجة إلى تكرارها.

ولمناسبة «مؤتمر القاهرة للسكّان»، نعتقد أنّه من الأهمّيّة بمكان أن نندّد بحملة الإعلام الخاطئ، مستندين إلى دراسات وحجج لا تقلّ «موضوعيّة» عن التي يجيبوننا بها.

فكلّ ما ورد في كلامنا يدلّ بوضوح على أنّه ليس هناك مشكلة تضخُّم سكّانيّ، بل بالأحرى مشكلة حقيقيّة تعود إلى توزيع الموارد، وهي مشكلة في إمكاننا تمامًا أن نحلّها من دون انتظار.

(نقله إلى العربيّة الأب صبحي حمويّ)

الزواج ومفاعيله لدى الطوائف المشمولة في قانون ٢ نيسان ١٩٥١

تأليف المحامي إبراهيم طرابلسي

منشورات مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ١٩٩٤، ٢٤٤ صفحة

وراء هذا الكتاب الجامع والمصنّف العلميّ الواسع، خبرة طويلة في مجال دراسة قوانين الأحوال الشخصيّة من مختلف جوانبها في لبنان. ومن النافل القول إنّ الكثير من العاملين في حقل المحاكم الروحيّة والمهتمّين بموضوع الزواج لدى الطوائف والكنائس المسيحيّة كانوا ينتظرون صدور هذا المرجع لأنّ «الدراسات والأبحاث حول موضوع الأحوال الشخصيّة في لبنان نادرة» (ص ١١). والكتاب يبدأ بمقدّمة تشرح هدف الدراسة وهو المساهمة في تعميق الثقافة القانونيّة في ميدان مهمّ يعنى بشؤون المواطن اللبنانيّ، ثمّ ينتقل إلى مدخل عامّ إلى قوانين الأحوال الشخصيّة في لبنان فيُحدّد منذ البداية أنّ نظام قوانين الأحوال هو إطار دستوريّ مميّز، لا مجرّد جزء من النظام المدنيّ العامّ، وقانون ٢ نيسان ١٩٥١ أناط بالمراجع المذهبيّة صلاحيّة تحقيق هذا النظام وتشريعه ووضع أسس الإدارة الدينيّة الذاتيّة في القضاء والشؤون الدينيّة الأخرى، وهذا أكّد قانونيًّا النظام المغلق والزاميّة الانتماء الطائفيّ.

ومن المدخل العامّ، يغوص الكتاب مباشرة في سرّ الزواج ويعرض له من زاوية مسكونيّة، فيتحدّث عن هذا السرّ وعن القوانين التي ترعاه وشروط عقد الزواج والموانع ومفاعيل عقد الزواج وبطلانه وفسخه وأسباب الطلاق عند الأرثوذكس. وبعد هذا العرض، تتوالى الفصول في التبنّي والوصاية والبنوّة الشرعيّة وغير الشرعيّة والتعويض المترتّب من جرّاء البطلان أو الفسخ. وبعد ذلك، يعرض المحامي طرابلسي لموضوعين لهما العلاقة المباشرة بالهيئات المدنيّة الرسميّة عندما يصبح الموضوع موضوع تنفيذ الأحكام المذهبيّة وموضوع رقابة الهيئة العامّة لمحكمة التمييز على الأحكام المذهبيّة والشرعيّة. وتختتم فصول الكتاب بصفحات لها قيمتها حول الزواج المختلط في لبنان، وفي هذه الصفحات نفسها، عرض لمشروع قانون موحّد اختياريّ للأحوال الشخصيّة «باسم الديموقراطيّة» ومشروع قانون الأحوال الشخصيّة الموحّد للزواج.

نختم تعريفنا هذا المرجع ببعض الملاحظات:

- في الكتاب عرض شامل للقانون في أدقّ تفاصيله وتطبيقاته المختلفة بحسب الطوائف وقد عالج المؤلّف هذا الأمر بدقّة متناهية.
- أتت مختلف النقاط معلّلة بشكل واضح متين علميّ.

- بقي الكاتب أسير النظرة القانونيّة فلم يتطرّق إلى أيّ بعد لاهوتيّ.
- كان بالإمكان تجنّب بعض الأخطاء المطبعيّة، ولكن جلّ الكتاب الذي يخلو منها!

أ. سليم دكّاش

الوقف. دراسات وأبحاث

تأليف الدكتور سليم حريز
تنقيح وتصحيح فادي سليم حريز
منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٩٤، ٤٦٤ صفحة

من ثمرات المطابع في العام ١٩٩٤، ومن قسم الدراسات القانونيّة في منشورات الجامعة اللبنانيّة، هذا المرجع الثمين في قانون، لا بل قوانين، الأوقاف في لبنان، انطلاقًا من القانون الذي صدر يوم ١٠ آذار ١٩٤٧ فنظّم الوقف الذرّيّ، وقابله بالأحكام الشرعيّة. والكلّ يعلم أنّ هذا الموضوع مهمّ جدًّا في لبنان لا لأنّ الأوقاف كثيرة فحسب، بل لأنّ وراء الأوقاف الكثير من القضايا ذات الطابع القانونيّ والجدالات العائليّة والطائفيّة والعشائريّة التي لا تنتهي. ويأتي هذا المرجع ليوضّح الكثير من القضايا. فعلى سبيل المثال تتحدّد أنواع الوقف كالتالي: الأوقاف الخيريّة والذرّيّة المشتركة، والأوقاف الصحيحة وغير الصحيحة، والمسقفات والمستغلّات، والأوقاف المضبوطة وأوقاف الكنائس والأديرة.

وبعد مقدّمة عامّة في معنى الوقف وشروطه العامّة، ينتقل الكتاب إلى عرض موضوع الوقف من زاوية قانونيّة دقيقة فيعالجه في ستّة أبواب: إنشاء الوقف والشروط الواجبة في تحقيقه، الموقوف عليهم أو المستحقّون، الولاية على الوقف، الانتفاع بالوقف، والباب الخامس يتعلّق بقسمة الوقف، والسادس بانتهاء الوقف وشروط ذلك. ويبرز غنى الكتاب بملحق أوّل مخصّص لاجتهادات حول الوقف، وبملحق ثانٍ مخصّص لتشريع الوقف بحسب القوانين الخاصّة بالطوائف ومنها قانون ١٠ آذار ١٩٤٧.

لا شكّ في أنّ كتاب الدكتور حريز هو من الدراسات التي لها مكانتها في المكتبات المختصّة، ومن الأبحاث الرائدة ذات الصفة المرجعيّة.

أ. س. د.

Du Coran à la philosophie
La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi

par Jacques Langhade
Institut Français de Damas, Damas, 1994, 438 pages

من القرآن إلى الفلسفة. اللغة العربيّة ونشأة اللغة الفلسفيّة عند الفارابي

مؤلّف هذا الكتاب الدكتور جاك لانغاد هو مدير المعهد الفرنسيّ للدراسات العربيّة في دمشق، وهو مستشرق ملك ناصية العربيّة نطقًا وكتابة وقد أمضى في بلادنا سنوات كثيرة

منذ طفولته. وله، ضمن اختصاصه، الفلسفة العربيّة، مؤلّف آخر عن الفارابي صدر في منشورات دار المشرق وفيه تحقيق كتاب الخطابة وترجمته إلى الفرنسيّة.

أمّا الكتاب موضوع هذا التعريف فإنّه يبيّن كيف سارت اللغة العربيّة عبر دروب طويلة، منذ بداياتها حتّى التعبير الفلسفيّ. وقد انطلق هذا المسار من أولى الآثار الأدبيّة التي وصلت إلينا، وهو القرآن الكريم، وأخذ يضيف إلى لغة المشافهة الأصليّة السمات الخاصّة بالكتابة، وراحت هذه الخصائص تتأكّد في لغة العلوم والفلسفة. وكان للفارابي دور رائد في نقل اللغة من ميدان المشافهة إلى ميدان الكتابة لا سيّما من خلال مؤلّفه الشهير كتاب الحروف. ومصنّف الدكتور لانغاد يسعى خاصّة في قسمه الثاني، لتبيان هذا الدور. ومن ميزات الكتاب ثبت ضافٍ بالمصادر والمراجع، وفهارس مفيدة: أحدها بالاستشهادات القرآنيّة، وآخر بأسماء العَلَم، وآخر بالمفاهيم.

أ. كميل حشيمه

Chrétiens et Musulmans en Irak: Attitudes Nestoriennes vis-à-vis de l'Islam

par Brigitte Landron

Coll. Etudes Arabes Chrétiennes, Cariscript, Paris, 1994, 344 pages

المسيحيّون والمسلمون في العراق: مواقف النساطرة من الإسلام

كان تاريخ الفكر المشرقيّ، في ناحيته المسيحيّة الإسلاميّة وبعده العربيّ، بحاجة إلى هذا النوع من الدراسة التي تناولت حقبة، لا بل حقبات، من تاريخ العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة. فالباحثة بريجيت لاندرون، وهي اليوم من ناسكات دير الوحدة لراهبات الكلاريس في اليرزه (لبنان) اقتحمت موضوعاً له أهمّيّته ووزنه يختصره عنوان الكتاب: «مواقف النساطرة من الإسلام». والواقع أنّ اختيار النساطرة أو النسطوريّة أو الكنيسة الشرقيّة في علاقتهم بالإسلام عبر الأجيال يؤكّد نفسه بوجه حتميّ. إذ إنّ كنيسة العراق، عند تمدُّد جيوش الإسلام حتّى بغداد التي أصبحت عاصمة الأمبراطوريّة، كانت في غالبيّتها نسطوريّة تدين بالولاء للعقيدة المسيحيّة، وخصوصاً الخرستولوجيّة فيها، التي صاغها نسطور ومن جاء بعده على رأس الكنيسة.

الدراسة الطويلة في قسمين: الأوّل يتناول الوسط الكنسيّ والفكريّ والاجتماعيّ وكبار رجالات الفكر في الكنيسة ممّن كانت لهم «حوارات» مع الرجالات من المسلمين، منذ طيموطاوس الجاثليق وأبي نوح الأنباري (القرن الثامن) وعمّار البصريّ وحنين بن إسحق ورسائل الهاشميّ والكنديّ (القرن التاسع) وفلاسفة القرن العاشر، حتّى كتاب المَجْدل وأبي الفرج عبدالله ابن الطيّب العراقيّ والأتردي وابن بطلان (في القرن الحادي عشر) وغيرهم من متكلّمي القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

القسم الثاني يتناول الموضوعات التي عالجها هؤلاء المتكلّمون في جدلهم: قضيّة تحريف الأناجيل، قضيّة مهمّة هي في أساس الموضوعات التي تتناول صحّة العقيدة

النصرانيّة، ثمّ موضوعات الثالوث والتجسّد وشهادات الكتب والشريعة والأخرويّة والقرآن والنبوّة. وفي نهاية الكتاب ملحق من خمسين صفحة يتضمّن أهمّ النصوص وأبلغها.

لم تكتفِ الباحثة لاندرون بتعداد النصوص وأصحابها ولم تتأخّر كثيرًا عند الوصف التجميعيّ، بل إنّها انتقلت سريعًا إلى التحليل، تحليل مضمون الكتب ذات الطابع الجدليّ، ومناقشة الأفكار والتصوّرات من زاوية الموضوعات اللاهوتيّة الأساسيّة. وتقف حائرة أمام المصير الأسود المتربّص بكنيسة عريقة من الكنائس، وبما تركه رجالاتها في حقل الدفاع عن العقيدة. لا شكّ في أنّ الاندثار بدأ بالفتح العربيّ الذي تكرّس بالسيطرة السياسيّة ثمّ الإداريّة فالحضاريّة والثقافيّة. فاللاهوت لا يصمد إن لم يصمد التاريخ، حتّى ولو تأثّر الفكر الكلاميّ الإسلاميّ بالقضايا التي كان يثيرها اللاهوت المسيحيّ كالصفات والتوحيد والعدل والأفعال والأصلح والقدر والشرّ...

إنّ حدود مراجعة الكتاب هذه لا تفي إلاّ بغَرَض تقديمه، إذ إنّ المحتوى غنيّ جدًّا والمحاولات اللاهوتيّة في الشرق المسيحيّ اليوم لا تستطيع أن تتجاهل هذه الدراسة القيّمة.

أ. س. د.

Orientations

1. The Middle East and Europe: Encounters and Exchanges
2. Eastward Bound: Dutch Ventures and Adventures in the Middle East

edited by Geert Jan van Gelder and Ed de Moor, Amsterdam - Atlanta, GA, 1992, 1994, 192 + 178 pages

المجلّدان هما طليعة سلسلة من الكتب الجدليّة شرعت في إصدارها «الجمعيّة الهولنديّة للدراسات الإسلاميّة والشرق أوسطيّة». وأحد مسؤولَي التحرير هو الأستاذ المستشرق (إدوارد) ده مور الذي درس العربيّة في معاهد اليسوعيّين بلبنان وفي مصر، وتخصّص بالأدب العربيّ الحديث.

في المجلّد الأوّل، وعنوانه الشرق الأدنى وأوروبّا: لقاءات وتبادلات، سلسلة من المقالات كُتب بعضها بالإنكليزيّة وبعضها الآخر بالألمانيّة وتعالج الموضوعات التالية: المسلمون ودراساتهم الديانات الأخرى في العصر الوسيط، المسلمون والهنود في المملكة الإسبانيّة: مقارنة ومقابلة، تاريخ الرقّ في اليمن، حياة أحمد بن قاسم... بن الشيخ الحجريّ الأندلسيّ وأسفاره بين أوروبّا والمغرب في أواخر القرن السادس عشر، فرنسيس فتح الله المرّاش والنهضة، المصريّون والحبّ في الأصقاع الباردة (الطلاّب المصريّون بباريس في مطلع القرن العشرين)، الأصوليّة الإسلاميّة وتحدّي الحداثة الثقافيّة. وفي الصفحات الأخيرة مراجعات كتب تمتّ في معظمها إلى شؤون الشرق.

أمّا المجلّد الثاني، وعنوانه التخوم الشرقيّة: من مبادرات الهولنديّين ومغامراتهم في [الشر]ق الأدنى فجميع مقالاته بالإنكليزيّة، وتتوزّع على الموضوعات التالية: موظّف من [شركة] الهولنديّة للهند الشرقيّة يقابل حاكم اليمن (١٦٢٢-١٦٢٤)، رسّام هولنديّ في [...]قورنليس ده برُوين ١٦٥٢-١٧٢٦)، الآباء الفلمنكيّون في الشرق الأدنى: حماية

الهولنديّين إرساليّات رهبان القدّيس فرنسيس في القرنين السابع عشر والثامن عشر، المرسَلون والموارنة في عينطورا، مترجمو السفارات في إسطنبول (١٧٨٥-١٨٣٤)، عالمات هولنديّات في الشرق الأدنى وما واجهنّ فيه من صعوبات وأفدنَ من خبرات.

فجميع الموضوعات المطروقة في هٰذين الكتابين تعالج أمورًا شائقة قلّما يعرفها سواد المثقّفين في بلادنا فضلًا عن المختصّين، وكلّها متقن الصنع موثّق على أفضل ما يكون التوثيق.

أ. ك. حشيمه.

أبحاث في تاريخ شماليّ لبنان في العهد العثمانيّ

تأليف الدكتور عصام خليفة

بيروت، ١٩٩٥، ١٢٦ صفحة

غلافٌ جذّاب بطغرته العثمانيّة، إيحاءً بمضمونه الذي يُبرز إلى النور، وللمرّة الأولى، كنوزًا دفينة من أمّهات المصادر التاريخيّة في شأن لبنان الوسيط: أي «طابو دفتري» العثمانيّ رقم ٦٨ لسنة ١٥١٩ و«طابو دفتري» العثمانيّ رقم ٥١٣ لسنة ١٥٧١، المحفوظين في «الباشبكليل أرشيفي» في إستنبول.

هي السجلّات الرسميّة للضريبة المفروضة على سكّان ولاية طرابلس، وقد اختار منها المؤلّف ناحية الكورة وأنفة، وناحية بشرّي، فأكبّ على تحليلٍ إحصائيّ مفصّل وأبرز حركة التطوّر السكّانيّ عددًا ودينًا، وإلى جانبها بعض نواحي التطوّر الاقتصاديّ في مدّة زمنيّة تشمل ٥٢ عامًا من تاريخنا.

ونضيف للتذكير أنّ أوّل مَن استعان بدفاتر الطابو العثمانيّ (لولاية دمشق)، الدكتور محمّد عدنان البخيت في دفتر مفصّل خاصّ أميرلواء الشام (طابو دفتري ٢٧٥) ٩٥٨ هـ/ ١٥٥١م، عمّان، ١٩٨٩، الذي أفادنا ببعض التفصيل عن القسم اللبنانيّ في ولاية الشام.

وهوذا مؤلّف الدكتور خليفة يبني مدماكًا جديدًا في أصول تاريخنا الوسيط في جزء ثنائه الأوّل من مجموعة طال انتظارها. والكتاب جاء في ١٢٦ صفحة يزيدها فائدةً ١٦ جدولًا تلخّص بطريقة بصريّة واضحة الشروح والإيضاحات المستخلَصة من هذه المصادر الرسميّة، وتزيّنها ٢٤ صورة مصغّرة لبعض صفحات «الطابو دفتري» تمتّعنا بتنظيمها الأصليّ المتقن وخطّها الجميل، إذ أضفت على الدراسة قيمة توثيقيّة.

أهمّيّة هذه الوثائق أنّها تسجّل واقعًا تاريخيًّا لا يحتمل التقديرات الشخصيّة والتخمينات الإيديولوجيّة، إذ إنّ الموظّف والخطّاطين الذين سوّدوا صفحات «الطابو دفتري» ينطلقون من أرقام رسميّة، أي قيمة الضريبة المفروضة، وعدد الأشخاص بحسب عمرهم وجنسهم، ونوعيّة الأشياء الخاضعة للرسوم، وتعداد مصادر الإنتاج مثل الطواحين، وكمّيّة الأوزان وأسعار السلع.

قد تكون الضريبة المفروضة على الأفراد باهظةً أحيانًا، وأقرب إلى النهب والجور منها إلى عدالة الواقع. لكنّ عدد الذين يُفرض عليهم هذا الجور لا يحتمل التقدير

الشخصيّ. إنّه أمر مطمئن.

المؤلّف في ستّة أبحاث: ١ - التقسيمات الإداريّة في شمال لبنان أوائلَ القرن السادس عشر (٩٢٥ هـ - ١٥١٩م). ٢ - الديمغرافيا التاريخيّة في ناحية الكورة وأنفة في القرن السادس عشر. ٣ - عيّنات من أسماء الذكور الناضجين في بعض قرى الكورة وأنفة تبعًا لإحصاءَي ١٥١٩ و١٥٧١. ٤ - الديمغرافيا التاريخيّة في ناحية بشرّي في القرن السادس عشر. ٥ - عيّنات من أسماء الذكور الناضجين في بعض قرى وقصبات ناحية بشرّي تبعًا لإحصاءَي ١٥١٩ و١٥٧١. ٦ - الالتزام في مناطق من شمال لبنان من خلال وثائق الأرشيف العثمانيّ.

وتحاشيًا للتطويل - وإلاّ أُجبرنا على إعادة القسم الأكبر من الكتاب لأهمّيّة تفاصيله - نتوقّف برهةً على بعض مضامينه. منها التقسيمات الإداريّة بولاية طرابلس في فجر الفتح العثمانيّ، مع جدول لأسماء النواحي ولائحة قراها (صفحة ٩-١٢)؛ ثمّ أحياء مدينة طرابلس وأزقّتها (ص ١٠).

أمّا الانتماء الدينيّ المفصّل فيكشف واقعًا قد يكون مخالفًا لما نظنّ ونسمع ونردّد، أي أنّ عدد السكّان مثلاً، والفرز السكّانيّ لا يطابق دائمًا المتداول. ففي طرابلس عدد الذكور الناضجين أي الخاضعين للضريبة سنة ١٥٣٥، منهم ٣١١ (٢٠٪) نصارى و٦٢ (٤٪) يهود و١١٦٢ (٧٥٪) مسلمون.

توزيع السكّان على الأحياء، وعددها ٢٧ حيًّا، هو كالتالي: حيّ اليهود عدد ١، حيّ النصارى عدد ٢، حيّ المسلمين عدد ١٦، حيّ مختلط بين مسلمين ونصارى عدد ٨.

أمّا نواحي ولاية طرابلس (أي الموجودة اليوم ضمن الحدود اللبنانيّة فقط)، فعددها ١١ ناحية وعدد قراها ٣٣٨، يسكن ١٣٤ منها المسلمون، و١٥٠ المسيحيّون، و٥٤ مختلطة بين المسلمين والنصارى.

ناحية أنفة وحدها، في الولاية، تخلو من قرى مسيحيّة أو مختلطة.

البحث الرابع في الكتاب، «الديمغرافيا التاريخيّة لناحية بشرّي...» (ص ٥٢-٥٦) يشرح بالتفصيل المنهجيّة المتّبعة في درس الديمغرافيا التاريخيّة، ومن المستحسن أن يبادر القارئ إلى الاطّلاع على هذه المبادئ قبل التوغّل في الفصول السابقة.

ونوجّه الأنظار إلى بعض التحاليل حول الوضع الديمغرافيّ (ص ٦٣-٦٤)، وبعض الترضيحات عن الوجود اليعقوبيّ في المنطقة (ص ٦٥-٦٧)، وملاحظات حول أسماء السكّان في نواحي الكورة وأنفة (ص ٣٠-٣١) وبشرّي (ص ٧١-٧٧ مع جدول ص ٨٤).

وهناك بحث توضيحيّ مهمّ: «الالتزام في مناطق من شمال لبنان...»، مع أضواء على الضرائب ونُظُم الملكيّة من نظام التيمار ونظام الالتزام أو المقاطعة (ص ١١٢-١١٥).

هذا قليل من كثير، إذ لا يغني تعليقنا عن العودة إلى النصوص. ومَن تغلّب على صعوبة التوغّل في التفاصيل والأرقام، جنى ثمارها مَعرفةً مجدَّدة صحيحة لواقعنا. فنتمنّى أن يتحفنا الصديق الدكتور عصام خليفة، بدون إبطاء، بالأجزاء التابعة.

الأب سامي خوري اليسوعيّ

سورية ١٩١٨-١٩٦٨
ثبت بأهمّ الأحداث السياسيّة التي عرفتها سورية
والتي أثّرت فيها منذ قيام الكيان السوريّ عام ١٩١٨
ولمدّة خمسين سنة بعد قيامه

تأليف الدكتور جورج جبّور
دار الأبجديّة، دمشق، ١٩٩٣، ١٤٥ صفحة

هذا كتاب آخر يزيده الدكتور جورج جبّور على لائحة كتبه الكثيرة، وقد عرفناه فيها باحثًا مدقّقًا يخوض موضوعات حسّاسة تمتّ إلى القانون الدوليّ والسياسة الدوليّة والدستوريّة وحقوق الإنسان والفكر السياسيّ. وهذا المؤلّف الأخير محاولة جديدة في نوعها، طريفة، جليلة الفائدة. كان الدكتور جبّور أجدر مَن يقوم بها لِسعة معارفه بالموضوع وعريق خبرته في المجال المدروس. والكتاب، على إيجازه، يُعتبر مرجعًا مهمًّا سهل التناول لدراسة تاريخ سورية الحديثة. ويا ليت المؤلِّف أطال لوائحه وانتهى إلى سنة ١٩٩٣ ليزيد على مدّة الأعوام الخمسين الأوائل خمسة وعشرين آخرين. ويا ليته أيضًا شفع ثبته المفيد بما يجعله أكثر فائدة: فهارس بالأعلام والأمكنة والموضوعات. وقد استبق المؤلّف رغبتنا هذه وأشار في مقدّمته إلى إدراكه النقص وعزا الأمر إلى ضيق الوقت وكثرة الأشغال، وقد شاء أن يُسرع في الإصدار لئلاّ يحرم الباحثين ثمرةَ جهوده الأُولى. ونحن، مع قبولنا هذا العذر، نسأل المؤلّف الصديق ألاّ يبخل علينا في الطبعة الثانية بما تمنّيناه وسبق هو أن تمنّاه.

أ. كميل حشيمه

كتاب منتخب الزمان
في تاريخ الخلفاء والعلماء والأعيان

تأليف أحمد بن عليّ بن المغربيّ بن الحريريّ
حقّقه عن نسخة يتيمة وعلّق عليه المطران عبده خليفة
دار عشتار، بيروت، ١٩٩٣-١٩٩٥، ٣٨٤ صفحة

كتاب ابن الحريريّ هذا لمحة خاطفة عن الحروب الصليبيّة في زمن الفاطميّين على الشواطئ اللبنانيّة. وميزته أنّ المؤلّف يسرد فيه الأحداث بدون تفسير أو تأويل ويترك للمطالع أن يستنتج منها ما يريد.

والمخطوط المنشور هو في جزءين، أوّلهما حصل عليه المحقّق من مكتبة محافظة وهاج بصعيد مصر، والثاني من المكتبة الشرقيّة خاصّة الرهبانيّة اليسوعيّة في بيروت. وقد حرّر المحقّق مقدّمة وجيزة بيّن فيها مؤلّفات ابن الحريريّ، ووَصَفَ مخطوطه وأشار إلى ميزات أسلوبه وطريقته في الكتابة.

أ. ك. ح.

حقوق الإنسان العربيّ في عالم اليوم

تأليف الدكتور جورج جبّور
دار المعرفة، دمشق، ١٩٩٥، ٦٢ صفحة

كتيّب هو في معظمه نصُّ محاضرة ألقيت بدعوة من الجمعيّة العربيّة للعلوم السياسيّة في القاهرة، ومن النادي الأدبيّ النسائيّ في دمشق لمناسبة اليوم العالميّ لحقوق الإنسان. وقد سبق للمؤلّف أن أصدر عامّ ١٩٩٠ كتابًا مطوّلًا حول الموضوع نفسه أسماه العرب وحقوق الإنسان. نقتطف من هذا الكرّاس المكثّف بعض المقولات:

- إلى جانب حقوق الإنسان الفرديّة والسياسيّة هناك حقوق الإنسان القوميّة والحضاريّة والدينيّة التي غالبًا ما تُترَك طيَّ النسيان. «فعلى قادة عالم اليوم أن يعالجوا حقوق الإنسان في مختلف صعدها كوحدة واحدة».
- لا يندر أن «يتمتّع الأجنبيّ بعض الأحيان بحقوق في الدولة العربيّة بأكثر ممّا يتمتّع به المواطن»!
- «كيف توفّق الإدارة الأميركيّة بين حقّ اليهود في الهجرة إلى إسرائيل وبين ما ينبثق عن هذا الحقّ المدّعى به من ضرورة منطقيّة هي تهجير الفلسطينيّين وغيرهم من العرب؟»

وفي الكتيّب كثير من تلك الحقائق التي لا بدّ من التذكير بها. كما أنّه يلفت النظر ما بيّنه المؤلّف في آخر مصنّفه وهو أنّ «أوّل جمعيّة للدفاع عن حقوق الإنسان في العالم إنّما هي جمعيّة عربيّة عرفها التاريخ تحت اسم حلف الفضول»، وهذا الحلف، بحسب ما ذكره المؤرّخ ابن الأثير، أسّسه ثلاثة من الفضلاء تعاقدوا على «ألاّ يقرّوا ببطن مكّة ظالمًا».

أ. ك. حشيمه

Les musulmans face aux droits de l'homme
Religion et droit et politique
Etude et documents

par Sami A. Aldeeb Abu Sahlieh
Winkler, Bochum, 1994, 609 pages

المسلمون وحقوق الإنسان

بقلم سامي الديب أبو ساحليّة

هذا كتاب قيّم في موضوعه الحسّاس الدقيق. مؤلّفه - كما يعرّف به الناشر على صفحة الغلاف الأخيرة - عربيّ مسيحيّ من أصل فلسطينيّ ومن التابعيّة السويسريّة، وهو المسؤول العلميّ عن قسم الحقوق العربيّة والإسلاميّة في المعهد السويسريّ للحقوق المقارنة بلوزان، ومحاضر في جامعة إستراسبورغ.

يعالج المؤلّف الموضوع في سبعة فصول يختصّ أوّلها بالتاريخ. وقد أحسن صُنعًا بإشارته إلى أنّ ثمّة وجهة نظر عربيّة ترى أنّ حلف الفضول (أواخر القرن السادس الميلاديّ) ينبغي أن يكون ضمن أولى الوثائق التي تُذكَرُ في تبيان المعالم التاريخيّة لاهتمام

الفكر الإنسانيّ بحقوق الإنسان، كما أحسن صنعًا بشرحه ظروف نشأة هذا الحلف. وفي فصلٍ ثانٍ يبحث المؤلّف في احترام الإسلام الحقّ في الحياة. وفي هذا الفصل يبحث موضوع الإجهاض، إلى جانب بحثه أمورًا أخرى. ويكرّس الفصل الثالث للبحث في وضعيّة غير المسلمين ضمن المجتمع الإسلاميّ. وفي الفصل الرابع يقارن بين حقوق الرجال والنساء، في حين يقارن في الفصل الخامس بين حقوق الأغنياء والفقراء مشيرًا إلى الاشتراك في الثروة، وإلى مسألة الرّق، وإلى علاقة الموظِّف (بالكسر) بالموظَّف (بالفتح). وفي الفصل السادس يبحث المؤلّف علاقة الحكّام بالمحكومين. وأخيرًا يدرس الفصلُ السابع موضوعَ الدول العربيّة والعلاقاتِ الدوليّة مركّزًا على مفهومَي السلم والحرب (الجهاد)، وعلى القانون الدوليّ الإنسانيّ، والموقف من العنف الدوليّ، والنظرة إلى المنظّمات فوق - القوميّة. وللكتاب ملاحق مهمّة في ١١٢ صفحة تضمّ وثائق في شأن حقوق الإنسان أصدرتها منظّمة المؤتمر الإسلاميّ (وغيرها من المنظّمات العربيّة والإسلاميّة)، ومشاريع دساتير للدول الإسلاميّة تقترحها الحركات الإسلاميّة المعارضة.

ولعلّ من الجمل الدالّة على التوجّه العامّ لدى المؤلّف قوله في صفحة ٤٥٣ حيث تبدأ خاتمة الكتاب:

«عديدون أولئك المثقّفين العرب الذين يعترفون بأنّ وضعيّة حقوق الإنسان في بلادهم ليست حسنة. إلاّ أنّهم يرون أنّ انتقاد هذه الوضعيّة لا ينبغي أن يُثار في الغرب لكي لا يزداد تصلّب هذا الغرب إزاء العالم العربيّ. يقولون: علينا أن نبحث هذا الأمر ضمن نطاق العائلة. ولكن: هل يستطاع حقًّا فعل ذلك إذا كانت حرّيّة التعبير مقموعة إلى حدّ كبير في العالم العربيّ؟»

وإذا كنت أوافق المؤلّف على أنّ حرّيّة التعبير لا تتجلّى على أحسن صورة في الدول العربيّة، فإنّني أودّ أن ألاحظ أنّ هذه الدول تبدي شيئًا من الانفتاح في هذا الشأن، وأنّ الدول الغربيّة - كما يعرّف المؤلّف بالتأكيد - تمارس قيودًا لا بأس بها على حرّيّة التعبير: ألَمْ تمنع حكومة تاتشر أحد أهمّ الكتب التي تبحث في السياستَيْن الداخليّة والخارجيّة البريطانيّة، ألا وهو كتاب **صائد الجواسيس**، وفيه يوحي صاحبه بأنّ المخابرات البريطانيّة جاءت بتاتشر إلى الحكم لأنّها كانت تصنّف سلفها ويلسون عميلًا سوفييتيًّا؟ أقول طبعًا وبكلّ مسؤوليّة: لا ريب أنّ تقاليد حرّيّة التعبير في معظم الدول الغربيّة أفضل منها - وأحيانًا بكثير - من تقاليد حرّيّة التعبير في معظم الدول العربيّة، رغم المزيد من الانفتاح الذي نشهده في دولنا منذ مدّة.

ثمّ إنّ المؤلّف منصف وموضوعيّ - إجمالًا - في كتابه الذي يحفل بالإشارة إلى جهودِ الباحثين العرب، وهو أمر نادر عند المؤلّفين الأجانب الذين يدرسوننا غيابيًّا، أي من دون الإشارة إلى أعمال المؤلّفين العرب.

للكتابِ جوانبُ إيجابيّة لا ريب فيها. ولعلّه أهمّ كتاب في بابه ظهر بالفرنسيّة حتّى الآن. إلاّ أنّ ثمّة نقاطَ ضعف وقعتُ عليها فمن واجبي التنبيه إليها. يبدو المؤلّف مصرًّا على الإشارة إلى الديانة التي ينتمي إليها بعض مَن يشير إليهم من العرب، حتّى حين لا يستوجب المقام ذكر ذلك. ثمّ إنّ الكتاب، على إنصافه وموضوعيّته، ذو طبيعة جدليّة. لهذا

فهو يحفل بالأسماء وكثير منها عربيّ. يورد المؤلّف هذه الأسماء بحروف لاتينيّة تتباين حين تشير إلى الاسم الواحد. مرّة جعل المؤلّف اسم عائلتي يبتدئ بـ (J)، (وهو الصحيح، ص/١٣/ لدى الحديث عن حلف الفضول) ومرّةً جعله يبتدئ بـ (G) (وهو خطأ، ص/٥٧٩/ لدى إشارته إلى كتابي: **العروبة والإسلام في الدساتير العربيّة**). ثمّ إنّ حشد الأسماء في الكتاب كان يوجب إعداد فهرس أبجديّ بالأعلام.

جورج جبّور

في الثقافة وثقافة لبنان

تأليف يوحنّا قمير

منشورات نوفل، بيروت، ١٩٩٤، ٦٤ صفحة

كتاب قليل الصفحات ولكنّه يعالج بكثير من الموضوعيّة والشموليّة مسألةً مُعضِلة في الساحة اللبنانيّة، ألا وهي قضيّة الثقافة في لبنان. وما المدخل الذي يتناول تعريفات الثقافة والمثقّف والمجتمع وعلاقته بالثقافة إلاّ الحجر الأساس الذي يبني عليه المفكّر الباحث يوحنّا قمير بعض المسلّمات التي يربط بها أفكاره في الثقافة اللبنانيّة؛ ثقافة مبنيّة على اللغة العربيّة، العربيّة الفصحى، التي ليست المدخل إلى الأحاديّة الثقافيّة بل إلى التعدديّة الثقافيّة، وهي غنى وبركة إن لم تتحوّل إلى الطائفيّة الثقافيّة. والواقع أنّ الأمثل هو أن يحمل اللبنانيّ الثقافة رسالةً غايتها توليد الثقافات في ثقافة واحدة همّها الأوحد نموّ الإنسان.

أ. س. د.

الهند إنْ شَدَت وَهَدت

اليوغا، بوذا، نشيد المولى، كاليداسا

كبير، راماكريشنا، طاغور، غاندي

تأليف يوحنّا قمير

منشورات نوفل، بيروت، ١٩٩٤، ٧٩٢ صفحة

إلى جانب سلسلة «فلاسفة العرب» في عشرة أجزاء، وقد نالت نصيبها من الشهرة في العالم العربيّ، يأتي كتاب الهند إن شَدَت وَهَدَت لمصنّفه الأب المنكّر يوحنّا قمير، تقديمًا وترجمةً لأشهر نصوص الهندوسيّة والبوذيّة المقدّسة، وتتويجًا لعمل عمرٍ طويل من الكتابة والتأمّل. إنّه، في زاوية من زوايا البناء الأدبيّ الخاصّ بيوحنّا قمير، عملٌ أدبيّ مهمّ تطلّب سهر الليالي. إنّه، في صورة من الصُّوَر، جنى العمر في لقاء الأديب بفكر الهند القدسيّ.

جاء هذا العمل الموسوعيّ في ثمانية أبواب:

- اليوغا – فلسفة خلاص، يقدّم لها المؤلّف شارحًا معلّلًا ويردف شرحه بمختارات مترجمة غاليتها من الأوبنيشادات اليوغيّة.
- بوذا حكيم آسية، توطئة في البوذيّة مع مختارات من نصوص منسوبة إلى بوذا.
- نشيد المولى، رائعة الهندوسيّة، وهو جزء من بهاراتا الكبير.
- كاليداسا شاعر السنسكريتيّة، مع مختارات من شعره وأعماله المسرحيّة.
- كبير، وقد لُقّب بمجنون الله، مع بعض المختارات.
- راماكريشنا المؤمن بكلّ دين، مع مختارات من تعاليمه.
- طاغور، شاعر آسية، وقد ترجم له يوحنّا قمير في السابق جزءًا من أعماله.
- وفي هذه الموسوعة، حوالى المائتي صفحة من قلمه.
- وأخيرًا غاندي، مع مقدّمة تعرض لسيرته ومؤلّفاته ومختارات من أهمّ نتاجه الفكريّ.

لا شكّ في أنّ لهذا العمل مكانه ومكانته في نصوص الأدب العربيّ الحديث، خصوصًا وأنّ نصوص التراث الهنديّ باللغة العربيّة هي قليلة، وهو بالتالي يسدّ فراغًا ويجيب عن سؤال. إلاّ أنّ صنيع الأب قمير هو مقدّمة لعملٍ أكبر يقوم على ترجمة نصوص الهند بصورة كاملة تستند إلى اللغات الأصل لا إلى ترجمات وسيطة حتّى ولو تمّت مراقبتها بشكل من الأشكال. ويتطلّب التراث الهنديّ تقديمًا نقديًّا يستند إلى المراجع العلميّة بصورة شاملة. وما يزعج بعض الشيء هو لجوء محرّر الكتاب إلى فهارس مرحليّة بعد كلّ باب، ممّا يجعل الاستعانة بالكتاب على قسط من الصعوبة إلاّ أنّ هذا كلّه لا يحدّ من غنى المؤلَّف.

أ. س. د.

المخطوطات العربيّة
في الأديرة الأرثوذكسيّة في لبنان
الجزء الثاني: دير سيّدة البلمند

إعداد قسم التوثيق والدراسات الأنطاكيّة، جامعة البلمند (لبنان)، ١٩٩٤، ١٤٨ صفحة

يقوم مركز الدراسات الأرثوذكسيّ بنشر فهارس المخطوطات العربيّة في الكرسيّ الأنطاكيّ وأبرشيّاته. وقد باشر هذا العمل منذ أكثر من عشر سنوات غبطة البطريرك هزيم بدءًا بفهرس مخطوطات دير السيّدة في صيدنايا ومخطوطات كنيسة دير عطية. وصدر بعد ذلك فهرس **المخطوطات العربيّة في مكتبة بطريركيّة أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس** سنة ١٩٨٨. وتلا ذلك فهرسان آخران لمخطوطات مدينة حلب (١٩٨٩) وأديرة لبنان (جزء أوّل، ١٩٩١).

والجزء الثاني هذا لمخطوطات أديرة لبنان يتميّز بعدّة صفات:
- إنّه دراسة جديدة لعمل سابق قام به الراهبان المخلّصيان رشيد حدّاد وفايز فريجات، وقد وجبت إعادة النظر في الفهرس القديم بعد أن اختفت مخطوطات البلمند في أثناء الحرب اللبنانيّة وأعيدت إلاّ بعضها.

- قام بالفهرسة وإعداد البطاقات السيّدة سعاد سليم وعاونها الآنسة مود نحّاس فحدّدت المراجع في كتاب جورج غراف. كما أنّ السيّدة سعاد سليم قدّمت لعملها بدراسة ضافية حول هذه المخطوطات ولغتها ومضمونها ونسّاخها، فضلًا عن الأسلوب الذي اتّبعته في الفهرسة.
- رافق هذا الفهرس المتقن ثلاث دراسات علميّة، إحداها بقلم سيلفيا عجميان وعنوانها: «إنجيلان طقسيّان منمّقان من دير سيّدة البلمند»، والثانية بقلم ريما سمين غنّاجة وعنوانها: «منمنمات قصّة برلام ويواصف في مخطوط البلمند»، والأخيرة من تأليف مود نحّاس حول «الكتب الطقسيّة». والكتاب مزوّد بثلاثة فهارس ختاميّة لمخطوطات الدير بحسب موضوعاتها، ولأسماء المؤلّفين والمترجمين، ولأسماء النسّاخ. كما أنّ ثمّة عددًا من الصور الملوّنة البديعة مقتبسة من بعض المخطوطات المدروسة في الكتاب. وعدد المخطوطات المفهرسة ١٩٥.

أ. كميل حشيمه

المخطوطات العربيّة
في أبرشيّات حمص وحماه واللاذقيّة
للروم الأرثوذكس

إعداد قسم التوثيق والدراسات الأنطاكيّة، جامعة البلمند (لبنان)، ١٩٩٤، ١١٣ صفحة

بهذا الكتاب يتابع مركز الدراسات الأرثوذكسيّ الأنطاكيّ عمله المشكور على نشر فهارس المخطوطات العربيّة في البطريركيّة الأنطاكيّة الأرثوذكسيّة. والمخطوطات المدروسة هنا موصوفة على النحو العلميّ المألوف، وقد أعدّ العمل لمخطوطات حمص الشمّاس روبير الجمل، ولمخطوطات حماه الخوري غطّاس هزيم، ولمخطوطات اللاذقيّة الخوري إسبيريدون فيّاض. أمّا عدد المخطوطات المفهرسة فهو ٨٣ لحمص و٧٩ لحماه و٤٨ للاذقيّة. أغلبيّة تلك الكتب ترقى إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وفي ختام المصنّف ثلاثة فهارس مفيدة: لموضوعات المخطوطات، والمؤلّفين والمترجمين، والنسّاخ.

أ. ك. ح.

Le Père Célestin de Sainte - Lydwina, alias Peter van Gool (1604-1676), missionnaire carme et orientaliste

par le Père Samir Khalil Samir, s.j.
Collection «Etudes sur le Patrimoine Carmélitain», 4, Beyrouth, 1995, 84 pages

الأب سلستين سانت ليدفينا المرسَل الكرمليّ والمستشرق

لقد اهتمّ الأب سمير خليل سمير بهذا الراهب المستشرق، المعروف قبل ترهّبه باسم پتر ڤان كُول (١٦٠٤-١٦٧٦)، لِما قام به من ترجمات إلى العربيّة، لاسيّما ترجمته كتاب

الاقتداء بالمسيح. وقد حاول المؤلّف بدراسته تسليطَ الأضواء على هذا العالم المستعرب، فضلًا عن إنصافه بعد ما لحق به من حَيف. والكتاب، المليء بالحواشي العلميّة، يحوي خمسة فصول وملحقًا. الفصل الأوّل يشمل لائحة مستفيضة بما كُتب عن الراهب الكرمليّ، والثاني يعالج سيرته بما فيها طفولته وحلوله في مدينة حلب وجبل لبنان وذهابه إلى روما ثمّ إلى بلاد الملبار في جنوب الهند، ثمّ موته في أحد الموانئ شمال بُمباي. أمّا الفصل الثالث فيدرس مسألة التهمة التي وُجّهت إلى سلستينس بانتحاله ترجمة الاقتداء بالمسيح التي قام بها راهب كبّوشيّ من حلب، الأب إغناطيوس أورليان. والفصل الرابع يدقّق في سائر مؤلّفات الكرمليّ بالعربيّة، في حين أُفرد الفصل الخامس لترجماته إلى اللاتينيّة وغيرها من الآثار. وينهي الأب سمير كتابه بملحق أورد فيه النصّ الأصليّ بالإيطاليّة لرسالة بعث بها سلستينس سنة ١٦٤٦ من جبل لبنان إلى رئيسه العامّ الأب إيسيذورس. وهذه الرسالة توفّر الكثير من المعلومات حول صاحبها نفسه وحول جبل لبنان في القرن السابع عشر. ومن أهمّ ما يتحلّى به مُصنَّف الأب سمير مَراجِعُه ومصادره وحواشيه الكثيرة – وعددها بالتمام ٢٥٠! –. فلا شكّ في أنّ هذا الكتاب الصغير كنز من المعلومات لجميع المعنيّين بالمسيحيّة في منطقة الشرق الأدنى فضلًا عن المهتمّين بالمنشورات العربيّة المسيحيّة وتاريخها.

أ. جوزف بوحجر اليسوعيّ

أخطاء ألِفناها

تأليف نسيم نصر

دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٤، ٢٠٠ صفحة

تعدّدت في العقود الأخيرة من هذا القرن الكتب والمعاجم التي عالجت مشكلة الأخطاء الشائعة في لغة الضاد، وهي ظاهرة لها وجهٌ إيجابيّ وآخرُ سلبيّ. أمّا الإيجابيّ فهو أهمّيّة هذه الإصدارات وفائدتها في تحسين مستوى لغتنا العربيّة، وإزالة اللحن والتقعّر من اللسان، وتنقية اللغة من الشوائب الكثيرة المتأتّية من الدخيل والمنقول وتأثيرات أخرى. أمّا الوجه السلبيّ فهو يأتي بمنزلة العلّة والسبب؛ إذ لولا شيوع الخطأ في الألفاظ، والركاكة في التراكيب والعبارات، واللحن في الإعراب، لما نشأت حاجة ماسّة إلى مثل هذه المؤلّفات اللغويّة.

ونذكر، على سبيل المثال لا الحصر، بعضًا من هذه الأعمال، قبل أن نسلّط الضوء على واحدٍ منها ظهر حديثًا:

- محمّد العدناني، **معجم الأخطاء الشائعة**، مكتبة لبنان، ط أولى ١٩٨٠، ٣٦٦ صفحة.
- محمّد العدناني، **معجم الأغلاط اللغويّة المعاصرة**، مكتبة لبنان، طبعة أولى ١٩٨٤، ٨٧٠ صفحة.
- الدكتور إميل يعقوب، **معجم الخطأ والصواب**، دار العلم للملايين، طبعة أولى ١٩٨٣، ٣٨٤ صفحة.

- قسطنطين ثيودري، أخطاء مستورة في لغة كتّابنا، دار الكرمل، طبعة أولى ١٩٩٤، ٩٤ صفحة.

أمّا الكتاب موضوع مقالتنا هذه فسنتناوله من جوانبَ عديدة، إن لجهة الترتيب والعرض، أم لجهة المضمون. ولئن كانت الثغرات والأخطاء كثيرة ومتكرّرة في بعض الأحيان، إلاّ أنّنا لن نعمد إلى ذكرها جميعها، بل سنكتفي بالإشارة إلى بعضٍ منها موزَّعةً بحسب أنواعها، كيلا تصبح هذه العجالة قائمةً بتصويبات الكتاب (ERRATA)، الأمر الذي ليس هو الهدف المقصود من ملاحظاتنا.

١ - ترتيب الكتاب

رتّب المؤلّف كتابه على طريقة المعاجم اللغويّة، فأدرج تحت حروف اللغة الهجائيّة الكلمات التي تناولها بالتصويب بحسب الحرف الأوّل من كلّ كلمة. كما أنّه رتّب الكلمات المدرجة تحت حرف واحد بحسب تسلسلها الهجائيّ بالكتابة، لا بحسب الجذر. إلاّ أنّه ذكر تصويبًا لكلمتَي «الغاية» و«الغرض» في باب «الفاء» (ص ١٢٠)؛ وتصويبًا آخر لكلمة «تحت» في باب «الفاء» (ص ١٢٦)؛ وثالثًا لكلمة «أكتع» في باب «الفاء» أيضًا (ص ١٢٨). ألا يشاطرنا المؤلّف الرأي بضرورة أن تُدرَج الكلمة موضوع التصويب بحسب الترتيب المعتمد في الكتاب، كي يسهل على القارئ والباحث الرجوع إليها؟

٢ - ثغرات في المنهج

لولا طائفة من التصويبات العائدة إلى الألفاظ والعبارات لما كان لهذا الكتاب مبرّر، وعنوانه «أخطاء ألفناها» خير دليل على ذلك. إلاّ أنّ المؤلّف أقحم بعض الألفاظ مكتفيًا بإيراد شروحات لها وتفسيرات من دون أيّ تصويب أو تخطئة يُذكران، الأمر الذي جاء غريبًا نابيًا، وفي غير محلّه. نذكر بعضًا منها: «المُستَرضات» ص (١٥٧)؛ كلمتَي «بُرداية» و«الدَّست» في باب «المعرّب والموضوع» ص (١٦١)؛ و«اليَراع واليَراعة» ص (١٨٨). هل المؤلّف كتابٌ يعالج مشكلة الأخطاء المألوفة واستعمالها أم إنّه يشرح الألفاظ والعبارات وكيفيّة الإفادة منها؟

٣ - خطأٌ شائع أفضلُ من صواب ضائع

لقد ذاع هذا القول في أوساط المؤلّفين والكتّاب دلالة على سهولة وقوع الخطأ في الكتابة، كون الأقلام تعوّدته وردّدته الألسن، وتلقّفته الأسماع. أمّا الصواب الذي تفرضه سلامة اللغة وقواعدها فبات شبه ضائع لقلّة استعماله وتداوله، وبالتالي لندرة عارفيه وضابطي أحكامه. لقد أورد المؤلّف أحكام استعمال لفظة «إنّما» (ص ٢٢)، غير أنّه خالف هذه الأحكام في سياق الكتابة والشرح، وإليك مثالًا أوّلَ: «وإنّنا نفضّل هذا الإبدال، ليس ترفيعًا للذوق وأنَفَةً من مرابط الحيوان، فالعربيّة ربيبة البادية، وإنّما لأسباب معنويّة أشدّ...» (ص ١٠-١١، ص ٥٨). وثانياً: «أمّا «الدفّ» بمعنى اللوح من الخشب، فليس من اللغة العاميّة، كما يسود الاعتقاد، وإنّما هي كلمة من بقايا الآراميّة...» (ص ٧-٩، ص ٧٣). كما أنّ المؤلّف أورد أحكام كلمة «دون» في باب «دون، بدون، من دون» (ص

٧٤)، التي بقيت في مجال النظريّات من دون أن تُطبّق عمليًّا في الكتابة. فها إنّ مثالًا واضحًا على مخالفتها في (ص ٧٦) بعد صفحتين اثنتين من ذكر التصويب: «وكثيرًا ما نقرأ هاتين الكلمتين مستعملتين دونَ تفريق بينهما» (س ٤). ومثالًا آخر (س ٢، ص ١١٣): «وهم يقصدون أنّه ترك نفسه على هواها، دون ضابط أو رادع». وثالثًا: (س ٢، ص ١٢٢): «في هذه العبارة بقي فعل «كفى» دون فاعل...».

٤ - أخطاء تؤدّي إلى معنًى معاكس

ورد في (الصفحة ٢٨، س ١١-١٣) ما حرفيّته: «كثر استعمال كلمة «بُرهة» بمعنى زمن قصير، حتّى ساير هذا الاستعمال بعضُ المستحدَث من مراجع اللغة، فأثبتها بمعنى زمن طويل، كما أرادها الخطأ المألوف...». نسأل المؤلّف كيف ساير هذا المرجع اللغويّ استعمال كلمة «بُرهة» بمعنى الزمن القصير، بإثباته إيّاها بمعنى الزمن الطويل؟ فثمّة تناقض بيّن.

وجاء في (الصفحة ٣٣، س ٢-٤) ما حرفيّته: ««لقد دالت دولة التفجّع في التأبين». «القصد مفهوم، ولكنَّ كلمة «التأبين» كان يجب أن تُستَبْدَل بـ «الرثاء»، لأنّ «الرثاء»...». يُفهم من سياق الكلام أنّ المؤلّف يودّ أن ينزع كلمة «التأبين» ويضع مكانها كلمة «الرثاء» لتصويب المعنى. لكنّه لم يوفّق في ذلك، لأنّ حرف الجرّ «الباء» يدخل على الشيء المتروك في قاعدة استعمال الفعل «استبدل». وعليه، كان على الكاتب أن يستبدل «الرثاء» بـ «التأبين» فيؤدّي مراده على نهج الأعراب وقواعدهم.

٥ - ألفاظ وتراكيب يجدر التوقّف عليها

سنورد على سبيل المثال لا الحصر بعضًا من العبارات التي شابتها الشوائب، فنبيّن فيها وجه الخطأ ونظهره من دون أن نفرض عين الصواب، تاركين ذلك لحسّ القارئ اللغويّ وإدراكه.

لتصحيح كلمة «المخدّرات» في (ص ١١، س ٤) أورد المؤلّف العبارة التالية: «ضبط رجال الجمرك عشرين كيلو من المخدّرات»، فأشار إلى تصحيح واحد وترك آخر. نذكّر المؤلّف بأنّ الكيلوغرام هو وحدة الوزن المقصودة، وليس الكيلو الّذي يستعمل وحدة قياسيّة في الأبعاد والأوزان والأحجام وغيرها.

«إذن، صواب اللغة أن يقول ذلك البعضُ: «...» (ص ٣٧، س ١٦)؛ هل استعملت العرب كلمة بعض بألف لام التعريف وبالمعنى الذي أراده لها كاتبنا؟

ورد في (ص ٦١ - س ١) «بما أنّ السرقة ارتكاب «محرّم»، وانتهاك حقّ الغير...»؛ فلو عدنا إلى المعاجم العربيّة لوجدنا أنّ كلمة «الغَيْر» لا تأتي بمعنى الآخرين أو ما شابه، وأنّ معنى كلمة «الغَيْر» هو غير معنى كلمة «غَيْر».

في السطر الأوّل من صفحة ٨٨ بدأ المؤلّف كلامه بـ «أورد قَصَصيٌّ محترَم في أقصوصة نشرت...»؛ هل ثمّة من قصصيّ محترم وآخر غير محترم؟ أم إنّ الاحترام هو وقفٌ على شريحةٍ من القصصيّين من دون سواها؟

وفي باب «الكفاية والكفاءة» ورد في (الصفحة ١٤٠، س ٢-٣) «و «كفاية» من كفى يكفي بمعنى الجدارة والاستغناء، و«كفاءة» أو «كفاء» من «كفأ يكفأ» بمعنى المماثلة والمضارعة»؛ أطلب إلى المؤلِّف أن يزوّدني باسم المعجم العربيّ الذي يشرح الفعل «كفأ يكفأ» بمعنى المماثلة والمضارعة لأنّي لم أعثر على ذلك قطّ.

في سياق الشرح والتفسير في (ص ١٦٨، س ١٠) جاء على لسان الكاتب «ولكنّنا نروي عبارة أعطيناها جوابًا عن سؤال فتاة...»؛ أيجوز أن يعطي المؤلِّفُ العبارةَ جوابًا؟ وهل الفعل أعطى في هذا السياق يوضح المعنى المقصود ويؤدّيه بغير اضطراب؟

وفي الكلام على اختلاف معنى فعل «نَفِدَ» عن معنى فعل «نَفَذَ» أورد المؤلِّف الفعل في العنوان على الشكل المغلوط التالي «نَفَدَ»، وأورده في سياق الكلام بلا حركة على عين الفعل «نفدَ»؛ فـ «نَفَدَ» في المدخل تؤدّي إلى غير معنى، و«نفدَ» في السياق تؤدّي إلى احتمالات ثلاثة في ضبط عين الفعل وبالتالي إلى لَبْس تعوزه الدقّة.

٦ - أخطاء في تعدية الفعل بالحرف

أمّا في ما يتعلّق بهذا الصنف من الأخطاء اللغويّة فحدِّث ولا حرج. إذ إنّ الكاتب جاء بحروفٍ لم يتعدَّ الفعل العربيّ بواسطتها، ومردّ ذلك إلى المألوف والمتداول من دون الرجوع إلى كتب اللغة والمصادر الموثوق بها. وإليك بعضًا من هذه الاستعمالات على سبيل المثال لا الحصر: «للتوقّف عند عبارة نعيد...» (ص ٥، س ٢)؛ «في صحّة تأدية الكلمة للمعنى الذي...» (ص ٥، س ٢)؛ «غير خارجين عن حدود المأنوس...» (ص ٥، س ١١)؛ «يريدون قوله أو إيصاله للآخرين» (ص ٥، س ١٣)؛ «هذا ما يقوله محافظٌ على مواعيده تأكيدًا لاهتمامه بالموعد» (ص ١٠، س ١٣)؛ «في استعمال تولّج بمعنى تولّى، ناتج عن صحّة استعمال...» (ص ٥١، س ٥)؛ «ليس من مجال للتأثير على استعمال كلمتَين:...» (ص ٥٦، س ٦)؛ «وفي قول أحد البلغاء ما يؤيّد تصنيفنا للمعنى،...» (ص ١٠٠، س ٦)؛ «ملتمسًا من قادرٍ أن يقدّمها لك» (ص ١٠١، س ١٧)؛ «أمّا إذا جرى الحديث على وصف الأخلاق والطبائع...» (ص ١٠٣، س ١١)؛ «يأسفون معي لإسقاط معاني الخير...» (ص ١٠٨، س ٢٠)؛ «وتأييدًا لفصاحة استعمال «فوق»...» (ص ١٢٧، س ٩)؛ «والصواب أن يقول: أحتاج حلقة واحدة لأتمّ السلسلة التي أكتبها» (ص ١٧٥، س ١٢).

ألا يجوز لنا أن نُفاجأ بتكرار هذه الاستعمالات الخاطئة في تعدية الأفعال بالحروف المناسبة، في سياق كتاب يبحث فيه مؤلّفه عن الأخطاء الشائعة، لا سيّما وأنّه أفرد بابًا خاصًا لهذا النوع من الخطأ تحت عنوان «حرف الجرّ جزء من الفعل أو الصفة التي يتعلّق بها»، وذلك في الصفحتين (٦١-٦٢)؟

٧ - أخطاء إملائيّة في كتابة الهمزة

كلّنا يعلم أنّ ثمّة قواعد وأحكامًا تضبط كتابة الهمزة في اللغة العربيّة، وذلك وفق مكان وقوعها في الكلمة، ووفق الحركات الصوتيّة التي ترافقها أو تسبقها. كما أنّ ثمّة

أحكامًا أخرى تميّز همزة الوصل من همزة القطع في بداية الكلمة المهموزة. نورد بعضًا من الأفعال والأسماء التي جاءت فيها الهمزة في غير محلّها ممّا يغيّر لفظ الكلمة ويشوّه صورة رسمها وأحيانًا يحرّف معناها.

«يخطىءُ مَن يعتقد...» (الهمزة على السطر وليست فوق الألف المقصورة، ص ٥٧، س ١)؛ «وأمّا الإسمان الآخران» (ص ١٦، س ٧)؛ «بادىء ذي بدء» (ص ٢٥، س ١١)؛ «أنّه يقدّم التهيُّوء» (ص ٢٦، س ١)؛ «ويهيّء» (ص ٣٧، س ١٠)؛ «لكنّه يُبدِىء» (ص ٣٧، س ١١)؛ وغيرها مثل «القارىء، والصَّدِىء، وامرىء، وأهنّىء، ووطىء، ويبتدىء، والسيّء، وعابىء، وممتلىء» في الصفحات (٤٣، ٤٥، ٦٦، ٧٢، ٨٢، ١٢٩، ١٥٢).

قد يعزو المؤلّف ورود بعض الأخطاء وخاصّةً الإملائيّة منها إلى مقدرة المصحّح الذي قام بمراجعة الكتاب وصحّح أخطاء الطباعة. إلاّ أنّه لا يمكنه ولا يجوز له أن يحمّل المصحّحَ مسؤوليّة هذا العمل لأنّ الأخطاء متباينة ومتنوّعة منها الإملائيّ ومنها العائد إلى الأسلوب والصياغة والتراكيب. كما أنّنا نسأل: أيُعقل أن يوكل مؤلّف أو باحث في اللغة تصحيح مؤلّفه إلى غير متضلّع من لغة الضاد؟

مهما يكن من أمر، فالكتاب جامع ومفيد، احتوى على ثلاث مئة وخمسة تصويبات لغويّة وُزّعت بحسب حروف الهجاء، بعضها القليل مطروق وبعضها الآخر مُستحدث فريد. والمؤلّف هذا ضرورة حيويّة لمكتبتنا العربيّة، ولكلّ كاتبٍ أو مؤلّف أو باحث أو ناشر يتعامل مع لغة الضاد.

وفي الختام، نأمل أن يقبل الأستاذ نسيم نصر هذه الملاحظات فيعمل على تلافيها في طبعة أخرى، وأن يحسب ملاحظاتنا هذه نسماتٍ نقدٍ خفيف تنعش وتريح لا رياحًا عاتية تقرّض ما بناه الآخرون. وقد لا تخلو عجالتنا هذه من الخطأ الشائع المألوف لأنّ الله وحدَه عزّ وجلّ معصوم من الخطأ.

ريمون حرفوش

إنجيل مرقس

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، الجزء الثاني، الرابطة الكتابيّة، ١٩٩٥، ٦١٧ صفحة.

كتاب جديد يضيفه الخوري بولس الفغالي إلى سلسلة «دراسات بيبليّة»، التي يتابع إصدارها منذ سنة ١٩٩١. جاء هذا الكتاب في خمسة أقسام، يُضاف إليها التقديم والخاتمة، ولوائح بالمختصرات والكلمات اليونانيّة المستعملة في متن الكتاب، وفهرس موادّ.

يتألّف القسم الأوّل من مقدّمات إلى إنجيل مرقس تبيّن مدى أهمّيّة هذا الإنجيل في أيّامنا، والظروف التاريخيّة التي رافقت ظهوره، وموقعه في الكنيسة الأولى (الفصلان

الأوّل والثاني)، إضافة إلى عرض واف لبنيّتين لاهوتيّتين تسهّلان اكتشاف هدف مرقس. أمّا البنية الأولى، فهي ذات قسمات ستّ تركّز على حضور الكنيسة. وأمّا البنية الثانية، فلها قسمان أساسيّان محورهما يسوع الذي هو المسيح، الذي هو ابن الله (الفصلان الثالث والرابع).

وفي ما يختصّ بأقسام الكتاب الباقية، فالمؤلّف يتناول فيها الفصول ١-١٣/٩ من الإنجيل: القسم الثاني (مرقس ١/١-١٣)، والقسم الثالث (مرقس ١/١٤-٣/٦)، والقسم الرابع (مرقس ٣/٧-٦/٦أ)، والقسم الخامس (مرقس ٦/٦ب-١٣/٩). واللافت في هذا التقسيم أنّ المؤلّف يتبع في الأقسام ٢-٤ الأقسام الثلاثة الأولى من البنية اللاهوتيّة ذات القسمات الستّ، التي أشرنا إليها أعلاه، في حين أنّه لا يتبع البنية نفسها في القسم الأخير. فهو يتوقّف على مرقس ٩/١٣، أمّا في البنية فالقسمة تتوقّف على مرقس ٨/٢٦.

لا ريب أنّ هذه الدراسة هي مرجع قيّم للذين يريدون التعمّق في الإيمان المسيحيّ، لا سيّما أنّ المنهجيّة فيها تسهّل العودة إليها «من أجل حلقة دراسيّة أو سهرة إنجيليّة، أو عظة أو مقاسمة» (ص ٨). كما أنّها تؤلّف مدخلًا يساعد طلّاب المعاهد اللاهوتيّة على التعمّق في دراسة هذا الإنجيل دراسة كتابيّة لاهوتيّة، لما فيها من معالجة بعض النصوص معالجة مستفيضة دقيقة.

صلاح أبو جوده اليسوعيّ

الثالوثيّات
مقاربات معاصرة

بقلم مجموعة من المؤلّفين

مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ١٩٩٤، ١١٦ صفحة

من المعروف أنّ الحديث بسرّ الثالوث المقدّس، بتوحيد وتثليث اللاهوت، هو أمر أقرب إلى العُسر منه إلى اليُسر. لقد جمع هذا الكتاب أربعة من المتخصّصين باللاهوت، تداولوا وتناقشوا مع آخرين وتبادلوا الآراء ثمّ كتبوا فصولًا أربعة هي حصيلة جهد لم تقتصر فيها المساهمة على أصحابها. فاختيار موضوعاتها، كما تقول مقدّمة الكتاب، جاء بعد مداولات استمرّت طوال ثلاث حلقات دراسيّة (١٩٨٧، ١٩٨٨، ١٩٨٩) وشارك فيها ما يناهز العشرين من اللاهوتيّين ينتمون إلى مختلف التراثات المسيحيّة في البلاد العربيّة.

ومنحى الكتاب ليس دفاعيًّا على غرار ما جاء في بعض الأدب المسيحيّ العربيّ. إنّه محاولة، فيها من العقلانيّة وكذلك فيها من الروحانيّة والعمق الكتابيّ واللاهوتيّ، لمخاطبة المسيحيّ بخطاب الإيمان وبلغة معاصرة بسيطة لها عمقها التاريخيّ والفكريّ.

أمّا من ناحية المحتوى، فيرمي الفصل الأوّل إلى الإجابة عن السؤال: لماذا الإيمان بالثالوث؟ ويوضح الثاني قراءة الكنيسة للكتاب، والثالث والرابع يتحدّثان عن سرّ علاقة الثالوث بالإنسان في تاريخيّته. والمؤلّفون هم بالتسلسل: المطران كيرلّس بسترس،

القمّص تادرس ملطي، الأب سليم دكّاش، والدكتور جاد حاتم.

أ. س. د.

النشيد الروحيّ
ليوحنّا الصليب

نقله عن الأصل الإسبانيّ أنطوان سعيد خاطر
منشورات تراث الكرمل، بيروت، ١٩٩٤، ٣٩٢ صفحة

تستمرّ الرهبانيّة الكرمليّة في نشر التراث الروحيّ الخاصّ بها: فبعد **الأعمال الصغرى** ليوحنّا الصليب، صدر **النشيد الروحيّ** وقد نقله عن الأصل الإسبانيّ المترجم المتمرّس والخبير في روحانيّات الكرمل الأستاذ أنطوان سعيد خاطر. وتأخذ أعمال يوحنّا الصليب المترجمة مكانها إلى جانب مؤلّفات تريزا الأفيليّة التي كان صدر منها مجلّدان في السابق باللغة العربيّة: كتاب **السيرة** وكتاب **المنازل**.

ولا شكّ في أنّ طبع **النشيد الروحيّ** مع الشرح الذي وضعه يوحنّا الصليب نفسه يأتي مكلّلًا جهود الكرمل في نشر تراثهم الروحيّ. ولا شكّ أيضًا في أنّ ترجمة هذا العمل - النفيسة الصوفيّة العالميّة، هو نوع من التحدّي، رَفَع لواء مشقّته الأستاذ خاطر بكثير من العزم والعلم ودقّة اختيار الألفاظ وتدقيق الأسلوب ليأتي التاج موفّقًا بليغًا.

من النصّ الشعريّ، اخترنا ما يلي: ٣٢ (أ-٢٣)

حين كنتَ تحدّق إليّ،
كانت عيناك، تطبعان حسنهما فيّ،
ولذا كنتَ تعشقُني عشقًا،
وبذا استحقّ ناظرايّ
أن يعبُدا فيك ما يريان.

أراد المترجم أن يكون، على الغالب، قريبًا من النصّ الإسبانيّ فحاول أن ينقل مفردة بمفردة. والأمانة لم تأتِ على حساب جماليّة الكلمة وسهولة التعبير، فاستطاع الناقل أن يمهّد الطريق أمام القارئ المتأمّل في جوهرة يوحنّا الصليب.

أ. س. د.

Sur les pas des Saints au Liban

par Victor Sauma
Ed. Fiches du Monde Arabe (FMA), Beyrouth, 1994, tome 1, 512 pages, tome 2, 504 pages

على خطى القدّيسين في لبنان

إذا أردتَ أن تكون سائحًا في الديار اللبنانيّة، ديار القدّيسين والقدّيسات؛ وإذا أردتَ أن تكون زائرًا تدخل الأقداس، فما عليك إلاّ أن تبدأ بقراءة موسوعة الأستاذ فكتور

صوما، في مجلّدين، تجاوز عدد صفحاتهما الألف، حول قدّيسي لبنان وقدّيساته والكنائس وأماكن العبادة والمزارات من كلّ نوع، في كلّ منطقة من مناطق لبنان. والمؤلّف من هواة المشي على الأقدام، وهذه الهواية تقود إلى الاستكشاف والتعرّف والتمعّن والتبصُّر. وهكذا انطلقت الفكرة لترتيب ما استكشف وتنظيم ما استجمع من المعلومات مع الكثير من التدقيق وطلب المزيد لاستكمال الملفّ. إنّه بالفعل ملفّ - كُتِب بالإفرنسيّة، وحبّذا لو يترجم سريعًا إلى العربيّة - يقود المريد إلى الكثير من المعلومات وقد نسّقها جامعها في ثلاث مراحل: اسم القدّيس أو القدّيسة (حنّة مثلًا) مع رتبته والجيل الذي عاش فيه (بالإفرنسيّة وبالمقابل باللغة الأصل)، ثمّ الرواية التاريخيّة، فالعيد أو الأعياد، ثمّ الاختصاص، فأماكن العبادة. وأحيانًا تضاف الشفاعة ونبذة عن الأيقونات.

ويقول الأب فيه، المؤرّخ والباحث الرائد، في تقديمه للكتاب، بأنّ المونسنيور جوزف ماري سوجيه كان قد طالب بفهرس عامّ ودقيق لهذا الموضوع خدمة للعلم والكنيسة، وها إنّ الدكتور صوما قد حقّق هذا العمل وحقّقه جيّدًا. والواقع أنّ عمل صوما هو أكثر من فهرس، لا بل هو نوع من المرجع الذي تجد فيه الكثير من المعلومات، إلى حدّ الإفاضة أحيانًا وإلى حدّ الخلط أحيانًا أخرى في تسويق المعلومات (راجع مار ضومط العقيبه - البوار مثلًا، القدّيسة تقلا كنيستها حديثة وليست من ١٩٠٩،...) وربّما كان ذلك عن طريق السهو والعودة إلى مراجع لا يُركن إليها. وحبّذا لو أُدرج في هذه الموسوعة خارطة موسّعة تكون دليلًا مرافقًا موافقًا. ومهما يكن، فالكتاب جدير بأن يحلّ في كلّ مكتبة.

أ. س. د.

كُتب أُهديت مؤخّرًا إلى المجلّة

• **الحلبيّون في المهجر**، بقلم عبدالله يوركي حلّاق. هديّة مجلّة الضاد إلى قرّائها ونصرائها، حلب، ١٩٩٤، ٢٢٠ صفحة - كتاب موثّق يعرض بأسلوب شائق ملحمة حضور الحلبيّين ومآثرهم في بلاد الله الواسعة، من إسطنبول إلى أوروبّا فأميركا واليابان.

• **الجزر العربيّة الثلاث**، بقلم أحمد جلال التدمريّ. رأس الخيمة (الإمارات العربيّة المتّحدة)، لا.ت.، ٤٥٢ صفحة - دراسة وثائقيّة تؤكّد عروبة جزر طنب الكبرى وطنب الصغرى وأبي موسى.

• **دليل لتطبيق مبادئ الحركة المسكونيّة وقواعدها**، إعداد المجلس الحبريّ لتعزيز الوحدة بين المسيحيّين، حاضرة الفاتيكان، ١٩٩٣، ١٧٥ صفحة - نقل النصّ إلى العربيّة المطران حبيب باشا، ونقل الحواشي ونسّق المصطلحات الأب جورج باليكي البولسي. مرجع لا بدّ منه لكلّ مَن يهمّه شأن الوحدة بين المسيحيّين.

• **ابن الله. بعض تعاليم القدّيس يوحنّا**، بقلم الخوري ميشال عويط، مطابع الكريم، جونيه (لبنان)، ١٩٩٤، ١٥٠ صفحة - تأمّلات عميقة قريبة المنال معًا، تندرج في سلسلة

الكتب الروحيّة والراعويّة الطويلة التي أصدرها المؤلّف.

• **يسوع الربّ والمخلّص. مع القدّيس لوقا**، بقلم الخوري بولس الفغالي، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٤، ١٩٦ صفحة - إنّه الكتاب الثالث في سلسلة «القراءة الربيّة» التي يصدرها المؤلّف، جاء بعد كتابين عن الإنجيليَّين متّى ومرقس وسيليه قريبًا واحد عن يوحنّا. تفسيريّ روحيّ راعويّ.

• **قراءة القدّاس السريانيّ. أعمال مؤتمر التراث السريانيّ الثاني**، مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة، أنطلياس، ١٩٩٤، ١١٨ صفحة بالعربية و١٥٤ بالفرنسيّة - من ميزات هذا المؤتمر أنّه اشترك فيه شرقيّون ومستشرقون، ومسيحيّون من مذاهب مختلفة، فضلًا عن اختلاط أصحاب الاختصاص بالوفود الشعبيّة.

• **إطلالة الألف الثالث**، رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني لتهيئة يوبيل السنة الألفين، نقلها إلى العربيّة الخور أسقف يوحنّا كوكباني، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، جلّ الديب (لبنان)، ١٩٩٤، ٧٦ صفحة - وهي الرسالة التي تمّ عرضها في هذا العدد من المشرق.

• **رسالة من البابا إلى الأولاد لمناسبة سنة العيلة**، نقلها إلى العربيّة المطران حبيب باشا، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، جلّ الديب، ١٩٩٤، ٢٢ صفحة.

• **السينما، محور ثقافة وعرض قيَم**، نُشر بمسعى من المركز الكاثوليكيّ للإعلام، جلّ الديب، وجمعيّة الكتاب المقدّس في لبنان، ١٩٩٥، ٤٨ صفحة - صدر لمناسبة اليوم العالميّ التاسع والعشرين لوسائل الإعلام (أيّار/مايو ١٩٩٥).

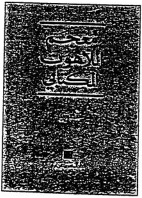
• **La religieuse au Liban. Identité et mission**, résultats d'enquête par les docteurs Samir et Marie Khoury, éd. Assemblée des Supérieures Majeures au Liban, 1995, 176p.

مسح شامل مفصّل عن الراهبات في لبنان مع إحصاءات عن كلّ ما يمتّ إليهنّ بصلة: العدد، أماكن الوجود، الجنسيّات، معدّل الأعمار، المستوى الدراسيّ، الحياة العمليّة والتأمّليّة، الآراء في الحياة الجماعيّة والسلطة، الدعوات...

صدر عن دار المشرق









فهارس «المشرق»

للسنة التاسعة والستّين

١٩٩٥

فهرس أوّل

مقالات السنة

...لم الأب سامي حلاّق اليسوعيّ (٢١٣-٢٣٥) = مراجعة الكتب: وصف ٧ كتابًا بالعربيّة و٥ باللغات الأجنبيّة (٢٣٧-٢٥٦).

الجزء الثاني (تمّوز - كانون الأوّل): تربية للحاضر والمستقبل (٢٦٩-٢٧١) = من المفاهيم الأساسيّة في التربية الحديثة: «المشروع التربويّ» بين الوهم والواقع، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٢٧٣-٢٨٩) = النواحي النفسيّة في العلاقة التربويّة بين المربّين والولد ومسألة الثواب والعقاب، بقلم الدكتورة سهيلة رزق - سلّوم (٢٩١-٣٠٨) = واقع التربية في البلدان العربيّة على مشارف القرن الحادي والعشرين، بقلم صلاح أبو جوده اليسوعيّ (٣٠٩-٣١٩) = على دروب ترجمة الشعر. روّاد طريبه وكتابه «مختار الشعر الفرنسيّ من بودلير إلى بريفير»، بقلم الدكتور أحيف سنّو (٣٢١-٣٤٢) = نجيب نصّار شيخ الصحافة العربيّة في فلسطين، بقلم الدكتور قسطندي شوملي (٣٤٣-٣٦٤) = «إطلالة الألف الثالث». رسالة يوحنّا بولس الثاني الرسوليّة في إعداد يوبيل الألفين، بقلم الأب ڤيكتور شلحت اليسوعيّ (٣٦٥-٣٧٧) = دور مسيحيّي لبنان والمشرق في النضالات الاجتماعيّة والسياسيّة، بقلم الدكتور بطرس لبكي (٣٧٩-٤٠٩) = مقدّمة للبحث في خطاب التغيير عند الحركات الإسلاميّة المعاصرة، بقلم الدكتورة مؤمنة الجوف (٤١١-٤٣٠) = حجاب المرأة السورية في الألفين الثاني والأوّل قبل الميلاد، بقلم سميرة مصري (٤٣١-٤٥٣) = أسطورة التضخّم السكّانيّ، بقلم الأب هنري بولاد اليسوعيّ (٤٥٥-٤٨٢) = مراجعة الكتب: وصف ١٤ كتابًا بالعربيّة و٧ باللغات الأجنبيّة (٤٨٣-٥٠٣).

فهرس ثان
أسماء كتبة «المشرق»
ومقالاتهم

فهرس ثالث
المطبوعات التي ورد وصفها

١ - المطبوعات العربيّة

٢ - المطبوعات الأجنبية

Aldeeb Abu Sahlieh (S.A.): *Les musulmans face aux droits de l'homme* 490.

Baguet (G.) et alii: *Lumières sur Saïda. Quand chrétiens et musulmans bâtissent la paix au Sud - Liban* 240.

Feodorov (I.): *Presence of the Arab World in Romania. A Bibliography (1964-1994)* 245.

Forthomme (B.) et Hatem (Jad): *La charité de l'infinitésimal* 243.

Gelder (G. J. van) and Moor (E. de): *Orientations. 1 - The Middle East and Europe. Encounters and Exchanges; 2 - Eastward Bound. Dutch Ventures and Adventures in the Middle East* 486.

Landron (B.): *Chrétiens et musulmans en Irak. Attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'Islam* 485.

Langhade (J.): *Du Coran à la philosophie. La langue arabe et la formation du vocabulaire de Farabi* 484.

Samir (S.K.): *Le Père Célestin de Ste - Lydwina, alias Peter van Gool (1604-1676) missionnaire et orientaliste* 494.

Sauma (V.): *Sur les pas des saints au Liban* 501.

فهرس رابع
موادّ السنة
على طريقة حروف المعجم

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءَين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	٧ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٢ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٠ دولارًا أميركيًّا
في أميركا	٣٥ دولارًا أميركيًّا

نظرًا إلى الازدياد الفاحش في أسعار الورق، سنضطرّ إلى رفع بدل الاشتراك بدءًا من مطلع العام ١٩٩٦، فنأمل التفهُّم والتشجيع.

Abonnement annuel (frais de port compris)

Liban et Syrie	7 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	22 dollars US
Europe	30 dollars US
Amérique	35 dollars US

Etant donné la hausse considérable du prix du papier, nous nous voyons dans l'obligation de relever le montant de l'abonnement pour 1996. Merci de votre compréhension.

تصويب

بسبب غلط مطبعيّ، جاء في الجزء الأوّل من السنة ١٩٩٥، صفحة ٢٠٩، سطر ١٧، العبارة التالية: «مساوٍ الآب في الجوهر في كلّ شيء، ما عدا الخطيئة». والصواب هو: «مساوٍ الآب في الجوهر، ومساوٍ لنا في كلّ شيء ما عدا الخطيئة».

Recensions de livres

Ibrahim Traboulsi: *Az-zawāǧ wa mafāhimuhu ladā aṭ-ṭawā'if al-masīmūla fī qānūn 2 nīsān 1951* (P. Salim Daccache); Salim Hariz: *Al-waqf, dirāsāt wa abḥāt* (P.S.D.); J. Langhade: *Du Coran à la philosophie. La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi* (P. Camille Hechaïmé); B. Landron: *Chrétiens et musulmans en Irak. Attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'islam* (P.S.D.); G. J. van Gelder and E. de Moor: *Orientations, 1 - The Middle East and Europe. Encounters and Exchanges. 2 - Eastward Bound. Dutch Ventures and Adventures in the Middle East* (P.C. Hechaïmé); Issam Khalifé: *Abḥāṯ fī Tārīḫ šamāliyy Lubnān fī al-'ahd al 'uṯmānī* (p. Sami Kuri); Georges Jabbour: *Sūriya, 1918-1968. Ṭabt bi ahamm al-aḥdāṯ as-siyāsiyya allatī 'arafathā Sūriya wa-llatī aṯṯarat fīhā...* (P.C.H.); Aḥmad... b. al-Ḥarīrī: *Kitāb muntaḥab az-zamān fī tārīḫ al-ḫulafā' wa-l-'ulamā' wa-l-a'yān* (P.C.H.); Georges Jabbour: *Ḥuqūq al-insān al-'arabī fī 'ālam al-yawm* (P.C.H.); S.A. Aldeeb Abu Sahlieh: *Les musulmans face aux droits de l'homme* (G. Jabbour); Yūḥannā Comair: *Fī aṯ-ṯaqāfa wa ṯaqafat Lubnān* (P.S.D.); Y. Comair: *Al-Hind in šadat wa hadat: Al yōgā, Būḏā,... Gāndī* (S.D.); Département de documentation et d'études antiochiennes: *Al-maḫṭūṭāt al-'arabiyya fī al-adyira al-urṯūḏuksiyya fī Lubnān* et *Al-maḫṭūṭāt al-'arabiyya fī abrašiyyāt Ḥums wa Ḥamāh wa-l-lādiqiyya li-rūm al-urṯūḏuks* (P.C.H.); P. Samir K. Samir: *Le Père Célestin de Sainte-Lydwina alias Peter van Gool (1604-1676) missionnaire carme et orientaliste* (P. Joseph Buhagiar); Nasīm Naṣr: *Aḫṭā' alifnāhā* (Raymond Harfouche); Boulos Féghali: *Inǧīl Murqus* (Salah Abou-

SOMMAIRE